# HĖRAKLEITAS

## Fragmentai



aidai

# HĖRAKLEITAS
## FRAGMENTAI

# HĖRAKLEITAS

## Fragmentai

Graikišką tekstą parengė,
vertė, įvadą ir komentarus parašė
MANTAS ADOMĖNAS

aidai
ALK
1995

*Knygos leidimą parėmė*
*Atviros Lietuvos fondas*

ISBN 9986-590-08-6

TURINYS

# Pratarmė

Ši knyga - tai dar vienas bandymas iš daugelio - šįsyk lietuviškai - apžvelgti ir permąstyti Hėrakleito fragmentų visumą. Sakydami «fragmentai», turime galvoje ne mus pasiekusių ištarų literatūrinę formą, o tai, kad nebėra ištisos Hėrakleito «knygos». Nė nemėgindami jos atkurti, stengėmės rekonstruoti fragmentų autentišką graikiškąjį tekstą. Šis tekstas ir jo vertimas į lietuvių kalbą ir sudaro tegu ne didžiausią, bet svarbiausią mūsų studijos dalį. Ištarų šaltiniai ir skaitymo variantai nurodyti kritiniame aparate. Ilgesniųjų komentarų pirmas skirsnis dažnai skirtas pasirinktajam skaitymui pagrįsti, tad dažnas filologinių interesų neturintis skaitytojas nedaug nustos jį praleidęs. Hėrakleito gyvenimo apžvalgą ir pagrindines komentaro išvadas patikėjome Įvadui.

Perteikiant graikiškus tikrinius vardus lietuviško raidyno raidėmis, stengtasi laikytis kuo nuoseklesnės transliteracijos, atsižvelgiant ne tiek į originalo skambesį (kadangi pastarasis amžių būvyje smarkiai kito), kiek į grafinį pavidalą. (Pavyzdžiui, η transliteruojama *ė*, υ - *y*, αι, ει, οι, αυ - atitinkamais lietuviškais dvibalsiais.) Sunku pasakyti, ar ši rašyba prigis, tačiau šiuo metu geresnės išeities nematyti.

Pirmi žingsniai knygos link buvo padaryti *Naujojo Židinio* žurnalo puslapiuose. Autorius jaučia malonią pareigą padėkoti šio žurnalo vyriausiajam redaktoriui Petrui

Kimbriui, kurio padrąsinimai teikė autoriui ištvermės, o užvis labiausiai - Vytautui Ališauskui, be kurio globos, patarimų ir kantrybės ši knyga nebūtų nei subrendusi, nei pasiekusi atbaigą. Už galutinį jos pavidalą, be kitų bičiulių, reikia padėkoti Nagliui Kardeliui, maloniai sutikusiam peržiūrėti paskutinę knygos versiją.

Atsidėti šiam darbui autorių įgalino Vilniaus Universiteto Klasikinės filologijos katedros dėstytojų, ypač doc. Eugenijos Ulčinaitės ir doc. Dalios Dilytės prielankumas. Knygos apmatai parengti bestudijuojant Oxfordo *Merton College* ir *Blackfriars Hall*. Autorius jaučiasi didžiai skolingas *All Souls College* dėstytojui Edwardui Hussey, asmeniškai vadovavusiam studijoms, o vėliau teikusiam pagalbą laiškais ir tekstais. Už visokeriopą globą padėka dera ir Johnui Lucas iš Merton College bei Richardui Woods OP. Ne mažiau brangus buvo mons. Antano Rubšio dėmesys. Sėkmingą šios knygos pradžią - o ir pabaigą - sunku būtų įsivaizduoti be Kun. Kudirkos fondo tvarkytojo prel. Lado Tulabos bei J. E. Ambasadoriaus Kazio Lozoraičio paramos.

*M. A.*

Vilnius, 1995 vasario 26

# ĮVADAS

ΚΑΙ ΚΑΘΑΠΕΡ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ ΛΕΓΕΤΑΙ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΞΕΝΟΥΣ ΕΙΠΕΙΝ ΤΟΥΣ ΒΟΥΛΟΜΕΝΟΥΣ ΕΝΤΥΧΕΙΝ ΑΥΤΩΙ ΟΙ ΕΠΕΙΔΗ ΠΡΟΣΙΟΝΤΕΣ ΕΙΔΟΝ ΑΥΤΟΝ ΘΡΩΜΕΝΩΝ ΠΡΟΣ ΤΩΙ ΙΠΝΩΙ ΕΣΤΗΣΑΝ ΕΚΕΛΕΥΕ ΓΑΡ ΑΥΤΟΥΣ ΕΙΣΙΕΝΑΙ ΘΑΡΡΟΥΝΤΑΣ ΕΙΝΑΙ ΓΑΡ ΚΑΙ ΕΝΤΑΥΘΑ ΘΕΟΥΣ

## I. Žmogus ir jo veikalas

Hėrakleitas yra dėkingas filosofijos istorijos objektas tiems, kurie suvokia filosofijos istoriją kaip mąstymo, o ne mąstytojų istoriją, - rašant apie jį nereikia narplioti sudėtingo biografinių aplinkybių bei ryšių tinklo, nagrinėti gyvenimo ir filosofijos sąsajų. Hėrakleito atveju susiduriame su grynu filosofiniu tekstu, kurio recepcijos beveik nedrumsčia biografijos - gyvenimo teksto - apnašos. Mus pasiekė tik vardas ir kiek daugiau negu šimtas tam vardui priskiriamų ištarų. Išlikusi biografinė tradicija dažniausiai liudija ne gyvenimo faktus, o stiprumą įspūdžio, kurį tas vardas ir už jo pasislėpęs žmogus padarė visai graikiškai kalbančiai oikumenai.

Šiame fone tos kelios biografinės žinios, kurios (nebūtinai yra, bet) gali būti patikimos, įgyja keistą vertę - iš esmės nepasakydamos nieko, kas mums padėtų suvokti

Hėrakleito mąstymą, jos gali suteikti betarpiško sąlyčio su mąstytoju įspūdį, jos tarsi leidžia pažvelgti anapus trupančio ir besidvejinančio teksto - į tai, ką galima būtų pavadinti "gyvenimu".

Hėrakleitas buvo Blosono, pasak kitos tradicijos - Hėrakonto sūnus[1], vienos aristokratiškiausių jonėnų giminių - Androklidų, jo gimtojo miesto Efeso įkūrėjo Androklo palikuonių, kilusių iš Atėnų karaliaus Kodro, - vėlyvas palikuonis ir vyriausias sūnus šeimoje. Hėrakleito *akmē,* "klestėjimo laikas", graikų tradiciškai tapatintas su vyro keturiasdešimtmečiu, priskiriamas LXIX Olimpiadai, tai yra, 504-501 m. pr. Kr. Eiliuotas Apolodoro *Chronikon* intarpas (Diog. Laert. VIII 52) teigia Hėrakleitą gyvenus šešiasdešimt metų, šį liudijimą, pasakodamas apie Hėrakleitą, Diogenas pakartoja ir IX knygoje (3, 15). Svidas Hėrakleito gyvenimo laikotarpį tapatina su Darijaus valdymu - taigi apytiksliai 521-487 metais pr. Kr.

Jonėnų miestai Azijos pakrantėje jau šeštame amžiuje buvo Lydijos karalių duoklininkai, tačiau 546 m. pr. Kr. paskutinis Lydijos karalius - Kroisas - buvo sumuštas Kyro valdomų persų, ir jonėnai pateko milžiniškos Persų Imperijos valdžion. Žinoma, graikų miestai tebeturėjo tam

[1] Plg. Diog. Laert. IX 1; Suid. *s. v.* Ἡράκλειτος; Clem. *Strom.* I 65; Aet. I 5, 5. Yra dvi vardo tradicijos, ir pasirinkti vieną iš jų labai sunku. Spėjama, kad vienas iš vardų gali būti tėvo, kitas - senelio. Taip pat neakivaizdu, kuris vardo pavidalas tikrasis - rankraščiai pateikia jų keletą, - Blosonas ar Blysonas (dar pateikiamas Bautoras, tačiau tai aiški perrašinėjimo klaida); Hėrakontas, Hėrakiontas, Hėrakionas ar Hėrakinas.

tikrą savivaldą ir juose vyko politinis gyvenimas (tai regėti ir iš Hėrakleito fr. 75), tačiau "karaliais" Androklidai galėjo būti tik nominaliai. Nėra pagrindo nepasitikėti pasakojimu apie tai, jog Hėrakleitas brolio garbei atsižadėjo karalystės, - tiksliau, tradicinio paveldimo "karaliaus" titulo, neteikusio jokios valdžios, išskyrus teisę nešioti krivulę, užimti pirmąsias vietas stebint žaidynes bei pareigą rūpintis Eleusiniškės Dėmėtros slėpiniais[2]. Taigi Hėrakleito gestas buvo ne išdidaus valdžios išsižadančio vienišiaus (taip jį suprato Diog. Laert. IX 6 pateikiamo pasakojimo autoriai), o tuščiais titulais ir pigiomis privilegijomis pasibodėjusio žmogaus gestas. Apie epizodą su Melankomu - matyt, Efeso tironu - žinome tik tai, ką yra parašęs Klemensas Aleksandrietis[3].

Hėrakleito knyga parašyta V a. pr. Kr. pradžioje, galimas daiktas - apie 490 metus[4]. Diogeno Laertijaus liu-

[2] Plg. Diog. Laert. IX 6: "Didelio jo išdidumo ženklą Antistenas mini knygoje *Įpėdinystės:* atsisakęs karaliaus vardo brolio labui"; Strabo XIV 3: "[Ferekydas] sako, kad jonėnų, o vėliau ajoliečių išsikeldinimą pradėjo Androklas, tikras Atėnų karaliaus Kodro sūnus, ir tapo Efeso įkūrėju. Todėl ir jonėnų karalystės sostinė ten įsikūrusi ir dar dabar tos [Androklidų] giminės nariai vadinami karaliais ir turi teisę į tam tikrus pagarbos ženklus: garbės vietas stebint žaidynes, purpuro apsiaustą - karališkos giminės ženklą, o vietoj skeptro - krivūlę; dar jie rūpinasi Eleusiniškės Dėmėtros apeigomis".

[3] "Hėrakleitas, Blysono sūnus, tironą Melankomą įtikino atsisakyti valdžios" (Clem. *Strom.* I 65).

[4] Šitaip, ištyrinėję Hėrakleito fragmentų vidinius liudijimus (plg. fr. 75, 89) bei istorines aplinkybes Mažojoje Azijoje mano Kahn ([1], p. 1, 180) ir Marcovich ([2], p. 249).

dijime (kuriuo taip pat nėra pagrindo netikėti) teigiama, jog savo knygą Hėrakleitas paaukojo Artemidės šventyklai[5]. Šis gestas turi aiškiai religinę prasmę - anot Burkerto, "*anathēma* yra patvari, regima dovana: žmogaus ryšio su die-vybe liudijimas, pagrindinė asmeninio pasišventimo išraiškos forma ir reprezentatyviausias oficialaus pamaldumo dokumentas" ([1], p. 93). Panašiai *Certamen Homeri et Hesiodi* rašoma, jog Homėro himną Apolono Dėliečio garbei dėliečiai užrašė ant gipsinės lentos ir paaukojo Artemidės šventyklai (v. 303-309). Tad paaukodamas knygą Artemidės šventyklai Hėrakleitas tikriausiai išreiškė ypatingą savo mąstymo ryšį su Apolonu (Artemidė - Apolono "kultinė partnerė") ir sakralinę savo raštų reikšmę, šiuo ritualiniu veiksmu prilygindamas juos himnui dievybės garbei.

Tai ir viskas, ką patikimiau žinome apie patį Hėrakleitą. Visa kita, ką turime, - tai paini Hėrakleito teksto perdavimo bei jo mokymo įtakos Antikoje istorija - ir to perdavimo bei įtakos dėka (ar nepaisant jų) mus pasiekę ištaros. Tiek apie istorinį teksto plitimą, tiek apie mokymo įtaką galima parašyti ir yra rašoma daug knygų; taikliausiai tolesnę Hėrakleito knygos ir mokymo istoriją apibūdina du prie šios istorijos ištakų esantys pasakojimai:

[5] "Paaukojo [knygą] Artemidės šventyklai, - pasak kai kurių, tyčia kuo neaiškiau surašęs, kad būtų prieinama vien įstengiantiems [ją suvokti] ir nebūtų lengva prasčiokams ją suniekinti" (IX 6). Šio epizodo autentiškumui pritaria Muravjov [3], p. 64-65.

*Pasakojama, kad Euripidas, davęs jam [Sokratui] Hėrakleito knygą, paklausė: 'Na, kaip?' Tas atsakė: 'Ką supratau - didinga: manau, kad ir tai, ko nesupratau, - išties čia reikėtų kokio Dėlo naro, [idant pasiektų dugną].'*

(Diog. Laert. II 22)

*Kraštutinė nuomonė [...] - vadinamųjų "hėrakleituojančių" bei ta, kurios laikėsi Kratylas, kuris galiausiai manė, kad nereikia nieko sakyti, o vien tik rodė pirštu, bei priekaištavo Hėrakleitui, pasakiusiam, jog "dusyk į tą pačią upę įžengti neįmanoma", - mat jis manė, jog nė sykjo.*

(Arist. *Met.* Γ, 1010a10-15)

Abiems šiems pasakojimams būdinga tai, jog nuo pat pradžių Hėrakleito teksto ir minties perdavimą lydi nesupratimas (kaip Sokrato, atvirai tai prisipažįstančio, atveju) arba iškraipymas (kaip liudija pasakojimas apie Kratylą).

Hėrakleito stiliaus ir paradoksalizmo - bet ne mąstymo - įtaką liudija Dėmokrito fragmentai (plg. Dėmokrito fr. 64, 158, 236 ir atitinkamai Hėrakleito fr. 89, 124, 109) bei V a. II pusės Hipokratinio Korpuso traktatas *De victu* (I 5-24). Pirmus fragmentus ir liudijimus pateikia Platonas, tačiau jo santykis su Hėrakleito mokymu itin dviprasmiškas, ir kol kas nieko tikro apie tai pasakyti negalime, - neabejotina tai, kad Platonas patyrė gilią Hėrak-

leito įtaką. Aristotelis mėgino Hėrakleitą užtempti ant jonėniškos "prigimties filosofijos" kurpalio ir dėl to priėmė Kratylo, primetusio Hėrakleitui savo mokymą apie "visuotinę tėkmę" (*panta rhei*), požiūrį. Tais pačiais principais remdamasis Hėrakleitą interpretavo ir dar labiau jo mokymą užtemdė Teofrastas, turėjęs lemiamos įtakos vėlesniems liudijimams. Stoikas Kleantas Hėrakleitą matė kaip stoinių mokymų pirmtaką; Diogenas teigia, kad jis Hėrakleito knygai netgi buvo parašęs komentarus (IX 15) - deja, nė vieno tų komentarų žodžio neišliko.

Atskiras puslapis Hėrakleito įtakos istorijoje yra krikščioniškoji Hėrakleito, šio, kaip sakė Justinas Kankinys, "krikščionio prieš Kristų", recepcija. Daugiausia ir patikimiausių Hėrakleito ištarų yra dviejų krikščioniškojo pasaulio sostinių vyskupų - Klemenso Aleksandriečio, laikiusio jį pagoniškuoju Izaiju, ir Hipolyto Romiečio, įžvelgusio jame Noėto erezijos ištakas, - veikaluose.

Kelis Hėrakleito fragmentus cituoja Plotinas, šiek tiek jų išsibarstę kitų pagonių neoplatonikų raštuose: Kelso (iš kurio cituoja Origenas), Porfyrijaus (kuris sakosi juos pasisėmęs iš neopytagoriko Numenijaus), Jamblicho, Simplikijaus. Tarp neoplatonikų išskirtinę vietą užima visų jų ankstyviausias (I a. po Kr. pab.) Plutarchas, kuris su Hėrakleitu buvo susipažinęs gana nuodugniai.

Kai ką lotyniškai cituoja Seneka, kai ką iš atminties yra užrašęs Markas Aurelijus.

Kiti svarbesni Hėrakleito ištarų šaltiniai - Sekstas Empirikas, minėtasis Diogenas Laertijus, o šaltinių sąrašą,

praėjus tūkstantmečiui po knygos parašymo, užbaigia V a. po Kr. Jono Stobajo sudaryta etinių aforizmų antologija, pateikianti virtinę autentiškų fragmentų[6].

Su Hėrakleito teksto perdavimo klausimu glaudžiai susijusi jo "knygos", pirminio Hėrakleito teksto problema. Ar galima iš mus pasiekusių fragmentų rekonstruoti bent kokį nuoseklų ir vientisą tekstą? Į šį klausimą mėginta atsakyti įvairiai. Viena vertus, Aristotelis tarsi kalba apie Hėrakleito "rašinį" ar "knygą" (*syggrama*), netgi nurodo, kad fr. 1 yra to "rašinio" pradžioje (*Rhet.* III 5. 1407 b 11). Hėrakleito "knygą" mini ir visos doksografinės tradicijos. Tačiau kita vertus, bet kokios pastangos sudėti nuoseklų tekstą atrodo pasmerktos nesėkmei. Blaškymasis tarp skirtingų pozicijų ir mėginimas jas suderinti yra šio amžiaus Hėrakleito fragmentų leidimo istorijos esmė. XIX a. antroje pusėje Bywateris mėgino Hėrakleito fragmentus sudėlioti pagal temas. 1903 metais pasirodžiusiame pirmame *Die Fragmente der Vorsokratiker* leidime Dielsas atsisakė teminio fragmentų grupavimo. "Pripažindamas, kad bet koks teminis sudėstymas tam tikru laipsniu yra arbitralus, Dielsas visų pirma nenorėjo savajam tekstų leidimui primesti jokios asmeninės interpretacijos. Iš tiesų atomistiniu savo sudėstymo pobūdžiu jam didžiąja dalimi pavyko primesti savo požiūrį į Hėrakleito veikalą kaip neturintį literatūrinės struktūros" (Kahn [1], p. 6). Dielsas manė,

[6] Smulkesnė *traditio Heraclitea* apžvalga pateikiama Kahno knygos skyriuje *The Book* // Kahn [1], p. 3-7.

jog Hėrakleito ištaros iš pradžių buvo užrašytos savotiškoje užrašų knygutėje ar dienoraštyje, ir jų nejungė jokia literatūrinė forma, joks tekstinės vienybės pavidalas.

Dielso tvarkos dar laikosi Bollackas-Wismannas (1972). Reikšminga, kad Marcovichiaus leidime (1978, kaip ir ankstesniajame angliškame 1967 m. leidime, vad. *Editio maior*) šios tvarkos atsisakyta ir fragmentus vėl bandoma grupuoti pagal temas, taip elgiasi ir kiti vėlesni leidėjai (Diano 1980, Colli 1980; abu autoriai mirė leidimo nebaigę). Tuo tarpu Kirkas tęsia Dielso interpretaciją, laikydamas Hėrakleito fragmentus žodinės tradicijos pėdsakais: "Hėrakleitas neparašė nuoseklios knygos, o tik nuolat kartodavo rūpestingai suformuluotų nuomonių, arba *gnōmai*, ištaras... Išlikę fragmentai atrodo visai kaip žodinės ištaros, glaustai ir įspūdingai sudėtos, dėl to lengvai įsimenamos; jos neprimena ištisinio rašyto veikalo ištraukų" (Kirk-Raven, p. 184)[7].

Dar vienas žingsnis Hėrakleito leidimo istorijoje buvo Kahno knyga (1979) - jos autorius, pripažindamas bet kokios interpretacijos priklausomybę nuo savo amžiaus ir savo meto prielaidų[8], manosi galįs įžvelgti Hėrakleito frag-

[7] Kirko manymu, šias nuomones bus surašęs Hėrakleito mokinys, o fr. 1, niekaip negalįs būti žodine ištara, filosofo būsiąs specialiai parašytas kaip įžanga jo ištarų rinktinei (*ibid.*). Tačiau fr. 25 ir 70 adekvačiai perskaityti įmanoma tik tuomet, jei priimamas domėn jų grafinis pavidalas - toks, kaip jie būtų atrodę užrašyti Hėrakleito meto rašmenimis. Tai svarus argumentas už rašytinę Hėrakleito knygos formą.

[8] "Tad mūsų istorinis jausmas, mūsiškis žmogiškojo supratimo, einant

mentuose sudėtingų prasminių ryšių struktūrą (kuriai suprasti itin svarbūs fonetiniai sąskambiai, dviprasmybės, užuominos), pasižyminčią reguliariu įvairių Hėrakleito mąstymo motyvų pasikartojimu ir pamažu gilėjančiu polifoniniu daugelio temų atsiskleidimu skaitant. (Kahnas savo hipotetinę Hėrakleito kūrinio sąrangą modeliuoja pagal Anne Lebeck Aischylo *Orestėjos* tyrinėjimuose išryškėjusius struktūrinius kompozicijos principus.) Rezultatas yra itin subjektyvus fragmentų sudėstymas, kur žadėtąją polifoninę struktūrą gali įžvelgti nebent jos autorius.

Minėti leidimai pasižymi aspiracijomis atkurti Hėrakleito tekstą "tokį, koks jis buvo". Ši nuostata kaip prielaidą priima hipotetinį "tikrąjį" Hėrakleito tekstą, kuriame fragmentai turį sudaryti rišlią tąsą. Tačiau tokia prielaida daugiau nei abejotina; neapeliuodamas į jokį spėjamą "tikrąjį" Hėrakleitą, sudėsčiau fragmentus taip, kaip diktavo komentavimo logika ir patogumas. Mano pateikiamas fragmentų išdėstymas yra visiškai arbitralus (išskyrus fr. 1, kuris kone visuose leidimuose dedamas pirmuoju - pagerbiant Aristotelį ir Sekstą Empiriką, minințius šį fragmentą buvus Hėrakleito "rašinio" pradžioje[9]). Patogumo ir pavaizdumo dėlei dabartiniame leidime pateiktos ir ati-

iš amžiaus į amžių ir kintančių to, ką galima prasmingai suvokti ar komunikuoti, reliatyvumo jausmas įpareigoja mus atsisakyti tam tikro belaikio stebėjimo taško idėjos, - taško, iš kurio žvelgiant būtų galima įgyti vienatiniai teisingą Hėrakleito vaizdą" ([1], p. 88).

[9] Plg. Arist. *Rhet.* G 5.1407 b 11; Sext. *adv. math.* VII 132.

tikimo lentelės su kitų naudotų leidimų priimta fragmentų numeracija.

## II. Skaitymo ir teksto paradoksai

Iš Hėrakleito, kaip nė vieno kito, išlikę fragmentai itin trumpi; beveik nė vieno ilgesnio teksto - ilgiausias, fr. 1, yra iš 3 sakinių (55 žodžių). Iš Ksenofano, kiek ankstesnio už Hėrakleitą, elegijų išliko bent du didesni nei 20 eilučių fragmentai, tad ankstyvumas negalėtų pateisinti Hėrakleito citatų trumpumo. Hėrakleito ištarų fragmentiškumas iš dalies paaiškėja, svarstant patį mus pasiekusių tekstų pobūdį - retrospektyviai žvelgdami į juos kaip į citatas, galime paaiškinti, kokie jų bruožai padarė juos itin parankius cituoti, ir cituoti paskirai (būtent taip cituojami visi mus pasiekę Hėrakleito fragmentai). Tai ritmingi, eufoniški, įspūdingi ir lengvai įsimenami (Kirkui tai atrodo oralinės tradicijos bruožas), prasmės atžvilgiu išbaigti ir uždari, bet tamsūs posakiai, nesukimbantys į nuoseklų tekstą[10]. Cituojant nereikėjo jokio vargo citatai iš konteksto išplėšti, nes

[10] Šia proga galima pacituoti tai, ką apie Hėrakleito stilių manė ne taip nuo jo nutolę istorijos būvyje autoriai. "Apskritai tai, kas parašyta, turi būti lengvai perskaitoma ir gerai išreikšta - o tai ta pati savybė; ją kaip tik turi tekstai su daug jungtukų, o su mažai - neturi, kaip kad neturi ir tie, kur nelengva sudėlioti skyrybos ženklus - pavyzdžiui, Hėrakleito. Mat Hėrakleito tekstą vargas suskirstyti dėl to, kad neaišku, kam žodis priklauso - paskesniam ar prieš jį einančiam žodžiui, pavyzdžiui, jo rašinio (σύγγραμα)

"kontekstas" Hėrakleito teksto atveju turėjo būti ganėtinai sunkiai apibrėžiamas dalykas - mat įprastinė linijinė skaitymo tvarka jo fragmentų atžvilgiu negalioja. (Beveik visiškai akivaizdu, kad mus pasiekę fragmentai sudaro didžiąją Hėrakleito teksto dalį, dėl to nėra pagrindo manyti, kad galėjo egzistuoti kažkokie hipotetiniai jungiamieji elementai, jungę išlikusias ištaras į vientisą tekstą.) Tad mus pasiekusių citatų pobūdis paaiškinamas visų pirma paties Hėrakleito teksto savybėmis[11].

Hėrakleito fragmentams dažnai būdingas metriškumas[12], kartais - rimo užuomazgos (plg. fr. 3, 39, 104). Jaegeris fr. 19 dikcijoje įžvelgia archajinės himnų tradicijos

pradžioje, nes jis sako: *Štai šitos Žosmės esančios amžinai nesupranta žmonės.* - Mat neaišku, prie kurio žodžio priskirti *amžinai*" (Arist. *Rhet.* G 5. 1407 b 11). "Aiškumas priklauso nuo daug ko - pirmiausia, nuo žodžių vartojimo tiesiogine prasme, paskui - nuo jungtukų. Be jungtukų (ἀσύνδετον) ir trūkinėjantis (διαλελυμένον) tekstas visas ištisai neaiškus, nes dėl pertrūkių (λύσις) neakivaizdu, kur kiekvienos pastraipos pradžia, kaip, pavyzdžiui, Hėrakleito tekste - jį labiausiai temdo tie pertrūkiai" ([Demetr.] *de elocut.* 192). "Teofrastas sako, kad, būdamas ūmus, vienus dalykus [savo raštuose] jis pusiau teužbaigęs, o apie kitus rašąs tai vienaip, tai kitaip" (Diog. Laert. IX 6). "... kartais savo kūrinyje reiškia mintis taip šviesiai ir aiškiai, kad supranta net didžiausias bukuolis ir stiliaus pakilumas už sielos stveria, o minčių raiškos trumpumas ir svarumas lygių neturi" (Diog. Laert. IX 7).

[11] Svarbūs (bet ne lemiami) buvo ir Antikos (ypač vėlyvesnės) autorių citavimo įpročiai - polinkis įterpinėti *gnōmai*, trumpus vaizdingus garsių žmonių posakius tekstui pagražinti ar autoriaus minčiai pagrįsti. Be to, mažai kas Antikoje stengėsi Hėrakleito mokymą suvokti kaip visumą.

[12] Pvz., fr. 19, 20, 55, 56, 61 *cett.* Didžiumos fragmentų metrines schemas pateikia ir komentuoja Deichgräber (*q. v.*).

pėdsakus ([1], p. 118), tačiau metrinių schemų nepastovumas Hėrakleito ištarose bei analogijų užfiksuotoje tradicijoje stoka neleidžia daryti išvadų apie fragmentų metrikos sąsajas (ar sąmoningas Hėrakleito pastangas susitapatinti) su kokia nors sakralinės himnų poezijos tradicija. Ryšį su himnų tradicija liudija nebent Hėrakleito vartojamos formulės, kuriose minimi ir reinterpretuojami tradiciniai dievų epitetai ir titulai (plg. komentarą fr. 19).

Hėrakleito ištarose dažnos aliteracijos ir sąmoningai vartojamos homoniminės formos[13], o keturiuose fragmentuose pavartotos anagramos[14]. Kadangi kai kuriais atvejais pasitaikanti garsinio sąskambio forma yra tarpinė tarp aliteracijos ir anagramos, yra pagrindo manyti, kad aliteracijos ir anagramos funkcijos sutampa, ir aliteracija yra dalinė anagrama[15].

Nors aliteracijų bei anagramų prasmė ir tikslios implikacijos nėra visai aiškios, beveik neabejotina, kad jos kuria tam tikrus prasminės tapatybės - ar "izotopijos" - ryšius. Šiuo atžvilgiu vertinga Ferdinando de Saussure'o pastaba:

[13] Fr. 1, 28, 60, 61, 81, 110, ξὺν νόῳ - ξυνῷ fr. 80, μιαινόμενοι - μαίνονται fr. 69 *cett.* 25 fragmentų smulkios fonetinės schemos pateiktos Muravjov [4], p. 158-164.

[14] Plg. fr. 56, 70, 71, 87 komentarus.

[15] Pvz., fr. 28 μόροι μέζονες μέζονας μοίρας. Nuo aliteracijų ir anagramų neįmanoma atriboti ir etimologizavimo atvejų, kai žodžio reikšmė ar sąsajos tarp žodžių papildomai motyvuojamos numanoma jo "etimologija". Pvz., "Hadas" (Ἅιδης) aiškinamas kaip "neregimasis" (ἀϊδής) fr. 116, fr. 105 ir 108 "sielos" (ψυχή) reikšmę motyvuoja jos etimologija iš

"Ką mes žinome apie pagrindą, įpynusį anagramą į trumpą lyrinį fragmentą, kurį mes laikome poezijos pamatu? Pagrindas *galėjo būti kilęs* iš religinės idėjos, kad kreipimasis, malda ar himnas turės galią tik tuomet, jeigu į tekstą bus įausti dievo vardo skiemenys. (Pasak šios hipotezės, laidojimo himnas jau savaime yra - savo anagramų atžvilgiu - pratęsimas elemento, kurį į poeziją įveda religija.)" (Ms. fr. 3962, *Saturninė poezija,* - cit. pagal Starobinski, p. 42). Aliteracijas de Saussure genetiniu požiūriu laiko degeneravusiomis anagramomis; mūsų nuomone, aliteracijų ir anagramų vaidmuo Hėrakleito tekste analogiškas. Plg. taip pat Starobinskį, komentuojantį de Saussure'ą: "Saussure'o įžvelgiamas mechanizmas iš tiesų yra *tapatybės* ryšys tarp fonemų sekos *spėjamoje* hipogramoje ir tarp kai kurių fonemų, išbarstytų po visą poemą. Tad tai tiesiog duplikacijos, pasikartojimo ir *to paties* pasirodymo *kito* pavidalu klausimas" (Starobinski, p. 43.).

Sunkiau atsakyti į klausimą apie aliteracijų ir anagramų kilmę. Anagraminiai ryšiai, apie kuriuos kalba de

"dvelkti" (ψύχειν), fr. 15 Dzeuso vardas (Ζηνός) veikiausiai suprantamas kaip nuoroda į ζῆν "gyventi", o fr. 36 papildomą prasmę suteikia "Homėro" kaip "aklio" išaiškinimas. Analogiški "etimologijoms" yra žodžiai, kuriuose papildomą prasmę kuria neatitikimas tarp įprastinės vartosenos ir pažodinio ar "pirminio" prasmės lygio (plg. fr. 42 ἀγχιβασίη). Tam pačiam kontekstui priklauso ir atvejai, kai kokie nors leksiniai vienetai nurodo į tekste nesančius, bet nutuokiamus žodžius ar vardus - pvz., fr. 125 žodžiai Ἥλιος (οὐχ) ὑπερβαίνει "Saulė neperžengs..." yra aiški nuoroda į kitą Saulės vardą - Ὑπερίων, "Pereinantysis".

Saussure, priklauso itin archajiškiems kalbos sampratos sluoksniams, "mitinei" ar "maginei" kalbos sampratai. Šią kalbos sampratą įtaigiai aprašo Cassireris: "Šiame, pirmajame, refleksijos lygyje žodžių pobūdyje ir reikšmėje, panašiai kaip daiktų ar betarpiškų juslinių įspūdžių pobūdyje, nedalyvauja jokia laisva dvasios veikla. Žodis nėra ženklinimas ar įvardijimas, arba dvasinis tikrovės simbolis; jis pats yra be galo tikra tikrovės dalis. Mitinį požiūrį į kalbą, kuris visur kur ankstesnis už filosofinį požiūrį į ją, visuomet apibūdina ši indiferencija tarp žodžio ir daikto. Čia kiekvieno daikto esmė glūdi jo varde. Maginės galios tiesiogiai priklauso žodžiui. Tas, kuris užvaldo vardą ir žino, kaip juo pasinaudoti, įgyja galią pačiam objektui; jis pasisavina tą objektą su visomis jo galiomis. Visa žodžių ir vardų magija pagrįsta prielaida, kad daiktų pasaulis ir vardų pasaulis sudaro vienatinę nediferencijuotą priežastingumo grandinę ir dėl to vienatinę tikrovę. Abiejose galioja tas pats substancialumo pavidalas ir tas pats priežastingumo pavidalas, susiedamas jas į vieną savy uždarą visumą" (p. 117-118).

"Maginė kalbos samprata" aptinkama Homėro epe, ypač *Odysėjoje.* Užteks, jei pacituosime patį populiariausią pavyzdį - garsųjį Atėnės klausimą Dzeusui:

οὔ νύ τ' *Ὀδυσσεὺς*
Ἀργείων παρὰ νηυσὶ χαρίζετο ἱερὰ ῥέζων
Τροίῃ ἐν εὐρείῃ; τί νύ οἱ τόσον *ὠδύσαο*, Ζεῦ;

"Argi tavęs *Odysėjas* prie argiečių laivų nemalonino,

atnašaudamas auką plačiojoje Trojoje? Ko gi ant jo šitaip *rūstauji*, Dzeusai?" - "Odysėjas" apibrėžiamas kaip tas, ant kurio "rūstauja Dzeusas" (*Od.* I 60-62). (Smulkiai apie "vardų magiją" *Odysėjoje* rašo Austin [1].)

Tačiau Hėrakleito atveju kalbėti apie tokios "maginės" ar "mitinės" kalbos sampratos funkcionavimą būtų nerealu. Pats filosofinės refleksijos atsiradimas žymi pirminės ikirefleksinės ir nediferencijuotos žodžio ir daikto vienybės sulaužymą. Hėrakleito kalbos vartosena atrodo būtent priešinga - itin reflektuota. Čia turime reikalą su sąmoninga poetika, kylančia iš filosofinio įsitikinimo, jog ta pati prasminė sąranga (*logos*) perskverbia ir pasaulį, ir bet kokį teisingą kalbėjimą apie jį, tad būtent šia prasme galima teigti, kad pasaulis ir jo prasmę išreiškiantis tekstas sudaro vieną kontinuumą, kurį įkūnija ir išreiškia paties Hėrakleito *logos*. Taigi čia archainė kalbos samprata geriausiu atveju funkcionuoja kaip sąmoningos poetikos, sąmoningo mėginimo susitapatinti su ta poetika dalis[16].

[16] Šia prasme Hėrakleitui artimas Aischylas; jo poezijoje užfiksuotas ne vienas kalbos vartosenos, iš pažiūros artimos archajinei sampratai, pavyzdys. Plg. *Ag.* 681-91, 700, 1080-82; *Choeph.* 948-50; *Sept.* 831-33. Ir čia veikiausiai esama sąmoningos poetikos - juoba kad Aischylo sąskambiai dažniausiai palydimi samprotavimų apie tai, koks "teisingas" pasirodė vardas, pavirsdamas žmogaus likimo simboliu. Tačiau pozicijos artimumas dar nėra pakankamas pagrindas Hėrakleito ir Aischylo kalbos sampratas, aliteracijos, anagramos ir dviprasmybės vartosenas sutapatinti. Pastaruoju metu būta mėginimų šių autorių vartosenas atriboti (Dilcher, 141-142).

Hėrakleito kalbos vartosenai suprasti neabejotinai labai reikšmingas Platono *Kratylas*, tačiau jo implikacijų nustatyti kol kas negalime.

Su aliteracijomis ir anagramomis glaudžiai susiję sintaksinės bei leksinės dviprasmybės[17]. Savo funkcija leksinėms dviprasmybėms artimi *aidōs* "gėda" ir *mania* "šėlas" sąvokas žymintys giminiški žodžiai, kurių reikšmė skirtingai funkcionuoja sakraliniame ir profaniniame kontekstuose ir kinta priklausomai nuo sakralinės ar profaninės interpretacijos (fr. fr. 68, 69, 70; šiais žodžiai išreiškiamos sąvokos iškyla tarytum "mediatoriai" tarp šiųdviejų plotmių). Dviprasmybė yra dviejų skirtingų prasmių, skirtingų prasmės lygių vienybė, atsiskleidžianti būtent kalbiniame, *lo*giniame lygmenyje, ir atspindi vienijantį, iš daugio vienybę kuriantį *logos* pobūdį. Be to, prasminė ambivalencija taip pat yra ir "ontologinio sunkumo" išraiška, būdas išreikšti ant-žmogišką *logos* tiesą, kuri žmones gali pasiekti tik iškreipta ir fragmentuota žmogiškosios perspektyvos (plg. fr. 16), ne tiesioginiu, o dviprasmiško ženklo pavidalu (fr. 37).

Galiausiai čia galima įžvelgti pastangą sąmoningai sekti mįslės bei orakulo poetiką. Tikrovės pažinimą fr. 36 ir

[17] Sintaksinių dviprasmybių pavyzdžiai: dvejopas galimas derinimas - ἀεί φϱ. 1, αἵματι fr. 69; galima dvejopai aiškinti žodžius ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται fr. 55; galima dvejopai aiškinti žodžio πάντων giminę - ir "visų žmonių", ir "visų daiktų" - fr. 86.

Leksinės dviprasmybės: ΒΙΟΣ "lankas/gyvenimas" fr. 25; βουλή "valia/taryba" fr. 79; συμφέϱει "naudinga/suartina" fr. 4.

37 Hėrakleitas prilygina mįslės ar dievo ištaros "perskaitymui". Šis tikrovės ženkliškumas atsispindi ir jo paties ištarų formoje. Dvigubo prasmės lygio įvedimas fragmentuose, sąlygojantis tai, kad prasmė išaiškėja tik pakartotinai jį perskaičius, retrospektyviōs pirmojo perskaitymo "revizijos" dėka[18], atitinka netikėtą prasmės, tiesos "apsireiškimą" mąstytojui.

Hėrakleito fragmentuose dažni chiazmai - *abba* pavidalo dariniai - bei jais pagrįstos sudėtingos struktūros (plg. fr. 19, 20, 24 *cett.*). Chiazmo kaip poetinės priemonės esmę sudaro tai, jog pagal tam tikrus požymius tapatūs elementai (pvz., tas pats žodis, tos pačios gramatinės formos) simetriškai pasikartoja priešingose frazės pozicijose (pvz., pradžioje ir gale). Taigi chiazmui būdingas tapatybės-netapatybės žaismas (tapatūs elementai netapačiose pozicijose, netapatūs elementai tapačiose pozicijose). Veikiausiai chiazmų vartojimas paaiškinamas Hėrakleito pastangomis grafine fragmento forma išreikšti pamatines savo mąstymo struktūras - mokymą apie tapatybę netapatybėje ir priešybių vienybę. Priešybių sutaptis Hėrakleitui yra ne tik jo mokymo turinys, bet ir jo kalbėjimo forma, atitinkanti fundamentalų tikrovės pavidalą.

Ko Hėrakleitas siekia ir ką laimi tokia savo teksto sąranga?

Mūsų aptarti Hėrakleito poetikos elementai mažina

[18] Galime drąsiai teigti, kad bent jau Hėrakleito mąstyme tokios skaitymo procedūros buvo neatskiriama orakulo ir mįslės poetikos dalis.

tiesinio, linijinio skaitymo galimybę ir remiasi netiesine skaitymo eiga, pagrįsta prasminių izotopijos ryšių, grindžiamų identiškų elementų pasikartojimu, nustatymu. Skaitymas vyksta ne linijiniu būdu, o peršokant nuo vieno fragmento prie kito, su juo susijusio fragmento ir įsimąstant į viena po kitos ryškėjančias prasmės briaunas. Bandymas skaityti Hėrakleito tekstą ištisai - net ir kokius kelis fragmentus, sudėliojus juos pagal konceptualinį siužetą, - akivaizdžiai parodo, kad joks ištisinis tekstas iš principo neįmanomas. Bet koks skaitymas suskyla į fragmentus, nes kiekvieno sakinio-fragmento suvokimui reikalingas egzegezės, su juo susijusių ištarų peržiūrėjimo, aliuzijų ir citatų šifravimo kiekis toks didelis, kad tolydus prasminis perėjimas tarp sakinių neįmanomas. Hėrakleito skaitymas yra mįslių minimas tikrąja žodžio prasme - supratimas vyksta šuoliais, kai po ilgo ir sunkaus aiškinimosi fragmento prasmė akimirksniui nušvinta, o toliau seka vėlgi toksai pats sunkus krapštymasis.

Kiekvienas toks prasmės nušvitimas temdo ankstesnįjį, tad apie teksto "turinį" ir Hėrakleito filosofijos "visumą" galima kalbėti sąlygiškai - prie jos supratimo artina kiekvieno fragmento išgvildenimas, tačiau tik ilgas pakartotinis skaitymas sudaro sąlygas išgyventi tą prasminę struktūrą. Tai momentinė įžvalga, kada fragmentus vienijanti prasminė struktūra po ilgo skaitymo akimirksniu nušvinta - prie jos "prisiliečiama", bet ji nėra "turima". Hėrakleito mokymo "visuma" egzistuoja kaip ideali siekimo riba, akimirksniui sušvintantis ir vėl išnykstantis išgyvenimas.

Turint omeny tokį esminį Hėrakleito teksto fragmentiškumą, išlikusių ištarų sudėliojimo tvarka nėra lemtinga - vis tiek kiekvieno fragmento egzegezė reikalauja dirbti su dideliu fragmentų kiekiu, tad linijinis teksto skaitymas neįmanomas iš principo. Hėrakleito rašymo būdas leidžia bet kurią jo ištarą derinti su bet kuria kita ir skaityti bet kurios kitos ištaros kontekste, jeigu tik tai atveria naują prasmę. Įvairios inter-*loginės* galimybės atskleidžia naujus prasmės sąskambius ir lygmenis.

## III. Pagrindinės mąstymo struktūros

Pasaulis mąstytojui iškyla kaip fragmentuota, perspektyvos valdoma netvarkinga sąranga. Hėrakleito mąstymas nuo juslinėje patirtyje aptinkamo chaotiško, neartikuliuoto daugio juda prie priešybių išskyrimo, prie įžvalgos apie tikrovės susiskaidymą į priešybes. Toliau, po priešybių išskyrimo Hėrakleito mąstymas veda prie tų priešybių vienybės suvokimo. Pačioje priešybių artikuliacijoje jau glūdi tam tikras interpretacijos veiksmas. Pasaulio susiskaidymas į priešybes savaime yra pasaulį vienijantis dėsnis, kurį Hėrakleitas įvardija kaip “Karą” (fr. 19) ar “Vaidą” (fr. 14). Priešybių kaip tokių buvimas implikuoja vienybę, kurios fone, kurios atžvilgiu jos kaip tokios tik ir gali būti suvokiamos ir egzistuoti. Priešybių kaip priešybių pažinimas nurodo į jų vienybę, priešybių buvimas-greta mąstymo šuolio dėka atneša Vienio suvoki-

mą[19]. Tas Vienis yra nuo visa ko atskiras, tačiau tuo pat metu pats intymiausias, pats artimiausias, pačiame daiktų viduje glūdintis jų pradas ir prigimtis. Pamatinė visa ko vienybė yra ir Hėrakleito skelbiamo *logos* turinys: "Visa yra viena" (fr. 12).

Giluminę visa ko vienybę atskleidžiantis Hėrakleito tekstas (*logos*) sutampa su pamatinę tikrovę vienijančia ontologine ir prasmine sąranga, "amžinai esančiu *logos*", suvokiamu kaip tikrovės savęs artikuliacija (fr. 1). Tikrovę gali pažinti suprantantieji jos kalbą (fr. 112); galima spėti, kad tikrovės "kalbinį" pobūdį atitinka jos susiskaidymas į priešybių poras kaip mažiausius "prasminius vienetus" (fr. 1). Tikrovės sąrangos (*LOGos*) pažinimas sutampa su visa ko vienybę teigiančio Hėrakleito teksto (*LOGos*) pripažinimu, "pritarimu" jam (*homoLOGein*; fr. 12).

Mąstytojo atžvilgiu vienio įžvelgimas per pasaulį yra išmintis. Tikrovę vienijantis vienis sutampa su išmintimi

[19] Netapatybės ar skirtybės - kaip priešybės, supriešinimo principo - suvokimas ir įvardijimas kaip savo prielaidą aprėpia tam tikrą sau tapatų horizontą, kurio fone tik ir įmanomas netapatybės suvokimas ir konstatavimas. Pats netapatybės teigimas paradoksaliai priverstas patvirtinti tapatybę. Čia atsiskleidžia *logos* kaip "kalbos" ir kartu kaip "visuotinio tikrovės dėsnio" (kurio turinys yra priešybių vienybė) veikimas: pati galimybė išsakyti netapatybę ir skirtybę patvirtina išankstinę tapatybę ir vienybę kaip to išsakymo galimybės sąlygą. Joks netapatybės konstatavimas kalboje nebūtų įmanomas, jeigu nebūtų priešybes jungiančio Vienio kaip ontologinio ir epistemologinio jų - kaip priešybių - galimybės horizonto. Konstatuodama netapatybę, kalba atkartoja tą diferencijuojančio vienijimo veiksmą, kurį Hėrakleito mokyme žymi *Logos* kaip pamatinė tikrovės sąranga (fr. 52, 40, 41, 110, 119, 121, 17, 124).

("Viena Išmintinga" fr. 13, 15, "Išmintinga" fr. 86), "amžinastimi", amžina trukme (fr. 61, 1, 55) ir dieviškumu[20]. Hérakleitas neneigia daugingų "dievų" buvimo[21], jo santykiui su tradicija būdingas ne atmetimas[22], o autentiškas permąstymas bei reinterpretacija savojo mąstymo perspektyvoje[23]. Religiją ir ritualą jis interpretuoja būtent šioje - priešybių vienybės - plotmėje: priešybių vienybė yra dieviškumo išgyvenimo sąlyga ir forma (fr. 69-72). Akivaizdžiai būta ir mokymo apie pomirtinį žmogaus likimą, tačiau šio mokymo suvokimą įgalinančios ištaros pražuvusios, o mes nepajėgiame suvokti esamų liudijimų[24].

Visa ko vienis yra transcendentiškas ("nuo visų/visa ko atsiskyręs" fr. 8; "visus/visa ką viršija" fr. 80); galutinė tikrovė nėra betarpiškai prieinama (fr. 39), o linkusi slėptis (fr. 38). Gimtis (*physis*), "atėjimas būti" kaip "atsiskleidimas" esmingai susijęs su "slėpimosi" veiksmu (fr. 38). Tai sąlygoja dviprasmį, nei atvirą, nei paslėptą, o "ženklišką" tikrovės pobūdį (fr. 37); apie tikrovės pažinimą Hėrakleitas kalba "mįslės minimo" terminais (fr. 36).

Regimojo pasaulio lygmeny šį betarpiškam pažinimui prieinamos tikrovės ženklišką ir save transcenduojantį pobūdį išreiškia "ugnies" simbolis - "ugnis" yra ir giluminio,

[20] Fr. 16. Fr. 62 visa ką "vairuojantis" dėsnis apibūdinamas Dzeuso epitetu; fr. 80 visuotinai galiojantis įstatymas vadinamas "dieviškuoju". "Dievas" iškyla kaip priešybių vienybė fr. 18.

[21] Plg. fr. 19, 20, 29, 37.

[22] Kaip būtų galima spėti iš fr. 94, 97-101, 30, 86, 89, 92, 127.

[23] Fr. 102, 101, 85, 88.

[24] Plg. fr. 20, 21, 23, 26-30, 116 ir komentarus jiems.

pamatinio regimosios tikrovės vienio įvardijimas, ir regimojo pasaulio fenomenas (fr. 55-60, 62).

Mokymo apie visa ko vienį perspektyvoje skleidžiasi Hėrakleito mokymas apie žmogų. Vienį "ontologinės" ir "epistemologinės" sąrangos sferoje atitinka aristokratizmo ir Vieno valdžios, "vieno valios" kuriamo įstatymo pasirinkimas socialinėje plotmėje (fr. 74, 81, 75, 79). Dorinės elgesio normos pajungtos tikrovės sąrangai - "prigimčiai", Vieniui ar "dieviškajam įstatymui" (fr. 82, 80, 81).

Hėrakleito mąstymui būdingas posūkis į vidujybę, ženklinamas fr. 102 teiginio: "Ištyrinėjau save patį". Šį posūkį išreiškia ir Hėrakleito kalbėjimas apie "sielą". Fragmentuose 104, 103, 106-112, 114-118 atsiskleidžiantis "sielos mokslas" Hėrakleitui yra mokymas apie žmogų, pažinimą ir moralinę privalomybę. Kartu siela sykį ir visiems laikams apibrėžiama kaip asmenybės identiteto pagrindas, pažintinių ir dorinių galių buveinė (fr. 102-104, 112). *Logos*, visa ko vienybę išreiškianti visumos prasmė, kuri yra ir Dievas, atrandama sielos gelmėje (fr. 102, 103). Žmogaus egzistencija apibrėžiama skirtybe (tad ir santykiu) dieviškumo sferos atžvilgiu. Dieviškumas yra "žmogaus būdas" - tai, kas įpavidalina žmogaus būtį (fr. 64).

## IV. Hėrakleitas ir filosofijos savęs įsisąmoninimas

1. Hėrakleito mąstyme filosofija pirmą sykį mums pasiekiamoje laiko ir istorijos atkarpoje atranda pati save -

įsisąmonina ir įvardija save kaip užsiėmimą ar pašaukimą, kurį mes ir šiandien tebevadiname tuo pačiu vardu. Hėrakleitas yra pirmas mąstytojas, kurį galime pavadinti "filosofu" griežtąja prasme, o ne retrospektyviai, iš vėlesnės mąstymo istorijos kuriamos perspektyvos šitaip apibrėždami jo užsiėmimą. (Būtent taip yra Pytagoro, Ksenofano, tikriausiai - milėtiečių atveju. "Filosofiniai" - mūsų prasme - interesai sudarė nedidelę ir toli gražu ne šerdinę jų veiklos dalį[26].)

2. Tarp Hėrakleito žodžių yra ir pirmasis mus pasiekęs žodžio "filosofas" - *philosophos* - paminėjimas (fr. 88). Ir net jeigu šis žodis čia reiškia ne tą patį, kaip klasikiniame Sokrato "filosofijos" apibrėžime[27], po Hėrakleito mąstymo istorija sutampa su šio žodžio likimu, ir žodžio prasmės raida tampa mąstymo lemties išraiška.

3. Galiausiai - ir tai turbūt esmingiausia - Hėrakleito mąstyme iškyla veiklos, vadinamos filosofija, tolesniam likimui viešpatavęs egzistencinis pavidalas (ar situacija): žmogus pasijunta atskirtas nuo "Viena Išmintinga", kurį suvokia kaip gyvenimu išreikšto pažinimo siekinį ir tikslą, ir savo jėgomis mėgina į tą Vienį ir Išmintį sugrįžti.

[26] Hėrakleitas yra ir pirmasis mąstytojas, kurio raštų pasiekė tiek, kad galėtume kalbėti apie tam tikrą išbaigtą mokymo *corpus*, "kūną".

[27] Kitaip negu Sokrato φιλοσοφία, "išminties meilės" Hėrakleito φιλόσοφοι ἄνδρες reikšmė turėtų būti aiškinama atsižvelgiant į φιλεῖν reikšmę, kuria šis žodis pavartotas fr. 38: ten juo įvardijamas esminis gimties polinkis, "pomėgis" slėptis. Tad ir Hėrakleito φιλόσοφοι ἄνδρες yra ne "išminties mylėtojai", o esmiškai į išmintį linkę, "išminčiai pašaukti vyrai".

HĖRAKLEITAS
Fragmentai

Graikiškas tekstas ir lietuviškas vertimas

**1.** Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.

**2.** ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ [τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι] τούτῳ διαφέρονται, *καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.*

**3.** οὐ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν ἑωϋτοῖσι δὲ δοκέουσι.

1. Sext. Emp. *adv. math.* VII 132; Hippol. *refut.* IX 9, 1 (p. 241 W.); Clem. *strom.* V 117,7 (II, p. 401 St.); Euseb. *praep. ev.* XI 19,1 II, P. 45 M.); Aristot. *Rhet.* 1407 b 16-7 • τοῦ δὲ Hippol.: τοῦ Clem. Aristot. om. Sext. | τοῦδ' ἐόντος Victor.: τοῦ δὲ ἐόντος Sext. NLE τοῦ δέοντος Hippol. Clem. Euseb. Aristot. A anon. τοῦδε ὄντος Sext. ς τοῦ ὄντος Aristot. β | αἰεὶ Clem. Euseb. IO Aristot. Tu: ἀεὶ Hippol. Euseb. ND Aristot. AFCoLa anon., (D. Di.) om. Sext. | γίνονται Sext. N, Hippol.: γίγνονται Sext. LE ς Clem. Aristot. | γινομένων: γιγνομένων (B.-W.) | πάντων Hippol.: om. Sext. | ἀπέροισιν Sext. N: ἄπειροι εἰσὶν Hippol. | ἄπειροι Sext. LE ς | καὶ[1] Hippol.: om. Sext. | τοιουτέων Hippol.: τοιούτων Sext., (D. C. Di.) | ὁκοίων: ὁποῖα Hippol. | κατὰ φύσιν διαιρέων: διερέων κατὰ φύσιν Hippol. διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν (D.) | ἕκαστον om. Hippol. | ὅκως Sext.: ὅπως Hippol.

2. M. Ant. IV 46 • | λόγῳ - διοικοῦντι: Heracl. abiud. Bywater adept. (M.) | καὶ οἷς - φαίνεται: Heracl. abiud. Gataker | διηνεκῶς ὁμιλοῦσι ... οἷς ... ἐγκυροῦσι ... αὐτοῖς ξένα· διηνεκέως ὁμιλέουσι ... οἷσι ... ἐγκυρέουσι ... αὐτοῖσι ξεῖνα (C.)

3. Clem. *strom.* II 8, 1 (II, p. 117 St.) • | τοιαῦτα L: τοσαῦτα Gomperz τὰ αὐτὰ Staehlin | οἱ πολλοὶ Bergk: πολλοὶ secl. Patin | ὁκόσοι L: ὁκοίοις Bergk (M.): ὁκόσοις Gataker | ἐγκυρεῦσιν (D.): ἐγκυρέουσιν Schuster (M.) ἐγκυρέωσιν Cobet ἐγκυρσεύουσιν L | μαθόντες: παθόντες West

**1.** Štai šitos Žosmės[1] esančios amžinai nesupranta žmonės nei prieš išgirsdami, nei kartą išgirdę. Mat viskam randantis pagal šią Žosmę, jie panašūs į [jos] nepatyrusius, nors patiria ir tokius kalbesius, ir tokius darbus, kaip aš dėstau, kiekvieną pagal prigimtį atskirdamas ir išklodamas, kaip yra. O kitiems žmonėms lieka paslėpta tai, ką jie veikia ovyje[2], lygiai kaip ir tai, ką maršai atiduoda miegodami.

**2.** Su kuo labiausiai be paliovos bendrauja - su šia Žosme, - jie nesutaria, - *ir su kuo kas dieną susiduria, tai jiems svetima rodosi.*

**3.** Tokių dalykų nenuvokia dauguma, kurie su jais susiduria, ir nepažįsta patyrę, o jiems tiktai regisi.

Inicialai skliausteliuose žymi penkis pagrindinius kritiniame aparate naudotus leidimus: (B.-W) Bollack-Wismann; (C.) Colli; (D.) Diels; (Di.) Diano; (DK) Diels-Kranz; (K.) Kranz (nurodomas tada, kai Dielso ir Kranzo nuomonės skiriasi); (M.) Marcovich.

[1] λέγειν ir λόγος šiame vertime perteikiami atitinkamai "žosti" ir "žosmė", - iš Mikalojaus Daukšos pasiskolintais žodžiais.

[2] "Ovyje" (Daukša) - nemiegant.

**4.** ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.

**5.** ἄπιστοι [...] ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν.

**6.** διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

**7.** [...] τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

**8.** τοὺς καθεύδοντας ἐργάτας *εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων.*

**9.** οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν.

**4.** Clem. *strom.* V 115, 3 (II, p. 404 St.) = Euseb. *praep. ev.* XII 13, 42 (II, p. 216 M.); Theodoret. *Gr. aff. cur.* I 70; *Theosophia* 67 (H. Erbse. *Fragm. gr. Theosophien.*- Hamburg 1941.- S. 25, 184.) • | κωφοῖσιν Euseb. *Theosoph.*: κωφοῖς Clem. Theodoret. | αὐτοῖσι Euseb. IO Theodoret.: αὐτοῖσιν Clem., (D. C. Di.) αὐτοῖς Euseb. ND | μαρτυρεῖ· μαρτυρέει (C.) | ἀπεῖναι Euseb. Theodoret. *Theosoph.*: ἀπιέναι Clem.

**5.** Clem. *strom.* II 24, 5 (II, p. 126 St.)

**6.** Sext. Emp. *adv. math.* VII 133 • | διὸ ... ξυνῷ Heracl. abiud. (B.-W.) | ξυνῷ pro κοινῷ Schleiermacher

7. Plut. *de superst.* 166 c • | τῶν ... ἀποστρέφεσθαι Heracl. abiud. (D.), τῶν ... εἰς et ἀποστρέφεσθαι (K.) | ἀποστρέφεσθαι: ἀναστρέφεσθαι D (B.-W.)

**8.** M. Ant. VI 42 • τῶν ... γινομένων Heracl abiud. Reinhardt

**9.** M. Ant. IV 46 • οὐ δεῖ Heracl. abiud. (C.) οὐ ... ὥσπερ Heracl. abiud. (M.)

**4.** Išgirdusieji ir nesupratę panašūs į kurčius - tai apie juos liudija posakis: "Būdami čia nebūna".

**5.** Netikintieji [...] nei išgirsti mokantys, nei pasakyti.

**6.** Todėl reikia sekti tuo, kas bendra, - o daugelis, esant bendrai Žosmei, gyvena tarsi turėtų nuosavą nuovoką.

**7.** Ovyje būnantiems yra viena ir bendra [pasaulio] sąranga, o kiekvienas miegantis nusisuka į savišką.

**8.** Miegantieji *yra to, kas vyksta pasaulyje,* dirbėjai *ir bendradarbiai.*

**9.** Nedera elgtis ir kalbėti it miegantiems.

**10**. *μεμνῆσθαι καὶ* τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει.

**11**. ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.

**12**. οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.

**13**. *εἶναι* ἓν τὸ σοφόν ἐπίστασθαι γνώμην ὁτέη <ἐ>κυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

**14**. εἰδέ<ναι> χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα.

**15**. ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

**10.** M. Ant. IV 46 • | ᾗ: οἷ D

**11.** Stob. III 1, 79 (III, p. 129 H.) • | πᾶσι: del. Gigon φρονέειν: φρονεῖν (M. Di.)

**12.** Hippol. *refut.* IX 9, 1 (p. 241 W) • | λόγου Bernays: δόγματος P | ὁμολογεῖν: secl. (C.) | ἓν: ἐν P | εἶναι Miller: εἰδέναι P (B.-W. C.)

**13.** Diog. Laert. IX 1 • | ὁτέη ἐκυβέρνησε (D.): ὁτέη κυβερνᾶται Deichgräber ὅπῃ vel ὄκῃ κυβερνᾶται Gigon ᾗ κυβερνᾶται Bywater ἥτε κυβερνᾷ Bernays ἥτις ἐκυβέρνησε Deichgräber ὁτέη κυβερνᾷ Snell ὅτεο κυβερνῆσαι Broecker ἑτεῇ· κυβερνῆσαι Reinhardt ὅτε ἣ [sic] κυβερνῆσαι B ὁτέη κυβερνῆσαι Pac ὁτέη, κυβερνῆσαι (B.-W.) ὅτ' ἐνκυβερνῆσαι F †ὁτέη κυβερνῆσαι† (M.)

**14.** Origen. *c. Celsum* VI 42 (II, p. 111, 9 K.) • | εἰδέναι Schleiermacher: εἰδέναι δὲ (D. Di.): εἰ δὲ A (B.-W. C.) | ἔριν Schleiermacher: ἐρεῖν A | κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα A: κατὰ τὰ χρεώμενα (C.) | καὶ χρεώμενα A: καταχρεώμενα Schuster κρινόμενα Bywater χρεὼ<ν κυβερνώ>μενα Bignone | χρεώμενα A: χρεών (DK M. Di.)

**15.** Clem. *strom.* V 115, 1 (II, p. 404 St.) • | post. σοφόν dist. Hölscher (B.-W.) post μοῦνον dist. Schuster

**10.** *Atminti ir* užmirštantį, kur veda kelias.

**11.** Nuvokimas bendras visiems.

**12.** Ne manęs, bet Žosmės išklausiusiems išmintinga sutarti visa viena esant.

**13.** *Yra* Viena Išmintinga - žinoti sprendimą, visus daiktus per visus vairuojantį.

**14.** Būtina žinoti, jog karas yra visuotinis, ir teisybė - vaidas, ir viskas gimsta per vaidą, ir elgiasi [pagal jį].

**15.** Viena Išmintinga vienui viena ir nenori, ir nori vadintis Dzeuso vardu.

**16.** τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.

**17.** Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν.

**18.** ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ ὁκόταν συμμιγῇ θυώμασιν ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.

**19.** Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

**20.** ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

**16.** PORPH. *Quaest. hom.* ad Δ 4 (p. 69 Schrader) • | καὶ ἀγαθὰ T: om. BCE$^{3}$E$^{4}$ secl. (M.) καὶ δίκαια secl. (C.)

**17.** CLEM. *strom.* IV 9, 7 (II, p. 252 St.) • | ᾔδεσαν Sylburg: ἔδησαν L (B.-W.) ἔδεισαν Hoeschel | ταῦτα L: τἀντία coni. (D.) ἄτη coni. Goebel ταὐτὰ Reinhardt τἄδικα vel τἀντία coni. (DK)

**18.** HIPPOL. *refut.* IX 10, 8 (p. 244 W.) • | εὐφρόνη Miller: εὐφράνθη P | οὗτος P: ὡυτός Bergk et Heidel etiam verba τἀναντία ... νοῦς Heracl. attribuentes | ὅκωσπερ legimus una cum (B.-W. Kahn): ὅκωσπερ <πῦρ> suppl. (D.) acc. (K. M. Di.) ὅκως πῦρ T. Davidson et E. Nestle, acc. (C.) ὅκως ἀὴρ ci. Zeller ὅκωσπερ <μύρον> Heidel ὅκωσπερ <ἔλαιον> H. Fränkel <οἶνος> post θυώμασιν suppl. Bergk <θύωμα> θυώμασιν Bernays (<θυώματα> θυώμασιν Mullach) συμμιγῇ θυώμα<τα διαφόροις ὀνό>μασιν ci. R. Scott | <ὃ> post <πῦρ> add. (M.) | ὁκόταν Miller: ὁπόταν P (DK B.-W.) | ὀνομάζεται· ὄζεται Lortzing οἰνομέλι susp. Roeper <ὃ> ὀνομάζεται P. Cruice ὃ νομίζεται Wordsworth

**19.** HIPPOL. *refut.* IX 9, 4 (p. 242 W.)

**20.** HIPPOL. *refut.* IX 10, 6 (p. 243 W.)

**16.** Dievui visa gražu, gera ir teisinga, o žmonės pasigavo, kad vieni dalykai yra neteisingi, kiti - teisingi.

**17.** Teisybės vardo jie nežinotų, jei tokių dalykų [*t.y.* neteisybės] nebūtų.

**18.** Dievas - diena naktis, žiema vasara, kova taika, sotis alkis: keičiasi kaip kad kai [kas] sumaišyta su smilkalais vadinama pagal kiekvieno jų kvapą.

**19.** Karas - visų tėvas, visų karalius ir vienus atskleidė kaip dievus, kitus - kaip žmones, vienus vergais padarė, kitus - laisvaisiais.

**20.** Nemarūs marūs, marūs nemarūs, kitų mirtimi gyvi, kitų gyvenimu mirę.

**21.** ταὐτὸ †τ᾽ ἔνι† ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

**22.** ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανὼν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις· ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος.

**23.** θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος.

**24.** γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ᾽ ἔχειν [μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι] καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.

**25.** τῷ τόξῳ ὄνομα ΒΙΟΣ, ἔργον δὲ θάνατος.

**21.** Ps. Plut. *cons. ad Apoll.* 106 d-f • | τ᾽ ἔνι ΦΠ Schleiermacher (DK): γ᾽ ἔνι codd. cett. (B.-W. Di.) del. Bernardakis <ἓν> ταὐτὸ τ᾽ ἔνι Maddalena γε δὴ Reinhardt ταὐτὸ τ᾽ ἐστὶ Schleiermacher ταὐτῷ τ᾽ ἔνι Bernays ταῦτ᾽ εἶναι Bywater ταὐτὸ τὸ Zeller | τὸ ἐγρηγορὸς codd.: ἐγρηγορὸς Reiske (K. Di.) | τὸ καθεῦδον E: καθεῦδον ΦΠ (praeter E) B (K. Di.) τάδε - ταῦτα Heraclito abiud. Schleiermacher

**22.** Clem. *strom.* IV 141, 1-2 (II, p. 310 St.) • | εὐφρόνῃ Sylburg: εὐφροσύνῃ L | ἀποθανὼν secl. Wilamowitz (DK M. C. Di.) | ἀποσβεσθεὶς ὄψεις secl. Stählin (D.) | εὕδων secl. Nestle (C.) | ἀποσβεσθεὶς ὄψεις secl. Wilamowitz (DK M. C. Di.)

**23.** Clem. *strom.* III 21, 1 (II, p. 205 St.) • | ὕπνος codd.: ζωή Nestle ὕπαρ (M.) ὕπνος, <ὁκόσα δὲ τεθνηκότες ζωή> coni. (D.)

**24.** Clem. *strom.* III 14, 1 (II, p. 201 St.) • | μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι post ἔχειν Clem.: Heraclito trib. (DK B.-W. C.) abiud. Schleiermacher Mullach (M. Di.) μᾶλλον ἢ ἀναπαύεσθαι Rüstow

**25.** *Etym. Mag.* s. v. βίος

**21.** Tas pat būva gyva ir mirę, budintis ir miegantis, jauna ir sena: nes šitai, pavirtę, yra anuo ir ana tai, vėl pavirtę, šituo.

**22.** Žmogus naktį, kai jo rega užgesinta, užsižiebia žiburį, o gyvenime [žmogus] miegodamas užsižiebia mirtimi, budėdamas - miegu.

**23.** Mirtis - ką ovyje regim, o ką miegodami - miegas.

**24.** Gimusieji geidauja gyventi - ir gauti mirties dalias, ir dar vaikus palieka [naujoms] mirties dalioms gimti.

**25.** Lanko vardas - gyvenimas, o darbas - mirtis[3].

[3] Gr. βίος yra "gyvenimas", o βιός - "lankas".

**26.** νέκυες κοπρίων ἐκβλητότεροι.

**27.** †ἔνθα δ' ἐόντι† ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν.

**28.** μόροι μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι.

**29.** ἀρηϊφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.

**30.** ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.

**31.** ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον.

**26.** Plut. *Quaest. conv.* IV 4, 3, 669 a

**27.** Hippol. *refut.* IX 10, 6 (p. 243 W.) • | ἔνθα δ' ἐόντι: ἔνθα δεόντι P ἐνθάδ' ἐόντας Wordsworth δ' ἐόντι corruptum cens. Reinhardt διὰ θεόν τε et θεόθεν τε Bernays θεὸν δεῖ Sauppe θεόν τιν' Patin λέγονται coni. Wilamowitz ἐν θεοῦ δέοντι coni. West | ἐπανίστασθαι: ἔτι ἀνίστασθαι coni. Bywater | φύλακας: φύλακες (B.-W.) φύλακα coni. Sauppe | ἐγερτὶ ζώντων Bernays: ἐγερτιζόντων P ἔθνεσι ζώντων coni. Bywater

**28.** Clem. *strom.* IV 49, 2 (II, p. 270 sq. St.)

**29.** Clem. *strom.* IV 16, 1 (II, p. 255 St.)

**30.** Clem. *strom.* IV 144, 3 (II, p. 312 St.)

**31.** Clem. *strom.* II 17, 4 (II, p. 121 St.); Theodoret. *Gr. aff. cur.* I 88 • | ἔλπηται Clem.: ἐλπίζητε Theodoret. ἔλπησθε Steph. conl. Theodoret ἔλπηαι Schuster | post ἀνέλπιστον dist. Gomperz | ἐξευρήσει Clem.: εὑρήσετε Theodoret. ἐξευρήσετε Steph. conl. Theodoret. ἐξευρήσεαι vel ἐξευρήσεις Schuster

**26.** Lavonai už mėšlą išmestinesni.

**27.** †Tenai esančiajam† - prisikelti ir ovyje tapti sargais gyvųjų ir mirusiųjų[4].

**28.** Didingos mirties burtas didingą atneša dalią.

**29.** Arėjo nukautus gerbia dievai ir žmonės.

**30.** Mirusių žmonių laukia tai, ko jie nei tikisi, nei vaizduojasi.

**31.** Nesitikėdamas netikėta neatras - [yra] nesuieškoma ir neprieinama.

[4] Galimas vertimas: *Prieš šią esamybę sukilti ir ovyje tapti sargais gyvųjų ir mirusiųjų.*

**32.** *τῶν μὲν θείων τὰ πολλὰ* ἀπιστίῃ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι.

**33.** παίδων ἀθύρματα *νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα.*

**34.** *τήν τε οἴησιν* ἱερὰν νόσον...

**35.** δοκεόντων ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν.

**36.** ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἴδομεν καὶ κατελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

**32.** Plut. *Coriol.* 38, 6 = Clem. *strom.* V 88, 4 (II, p. 384 St.) • | τῶν ... πολλὰ: Heracl.trib. (Di.) | ἀπιστίῃ St.: ἀπιστίη LY (B.-W.) πίστιν N | γινώσκεσθαι Plut.: γιγνώσκεσθαι Clem. (DK B.-W. Di.)

**33.** Iambl. *de an.* ap. Stob. II 1, 16 (II, p. 6 H.) • | ἀνθρώπινα δοξάσματα: Heracl. trib. (Di.)

**34.** Diog. Laert. IX 7 • | τὴν οἴησιν: Heracl. trib. (DK Di. C.) | ἱερὰν νόσον codd.: ἱερὴν νοῦσον (Di.) ἱρὴν νοῦσον (C.)

**35.** Clem. *strom.* V 9, 2 (II, p. 331 St.) • | δοκεόντων L: δοκέοντα Schleiermacher (DK Di. C. M.) †δοκεόντων Stählin δοκέοντ' ὧν coni. (D.) δοκεόντων (imperat.) Heidel | ὁ L: ὃ Schuster <ὃ> ὁ s. <ἃ> ὁ Heidel | δοκιμώτατος L: δοκιμώτατον H. Gomperz | γινώσκει φυλάσσειν L: γινώσκει, φυλάσσει (DK Di. C. M.) <οὐ> γινώσκει φυλάσσειν Patin γινώσκει πλάσσειν Bernays γινώσκει φλυάσσειν Bergk γινώσκειν φυλάσσει Schleiermacher γινώσκειν φλυάσσει Pfeiderer

**36.** Hippol. *refut.* IX 9, 5 (p. 242 W.) • | κατελάβομεν P: ἐλάβομεν Bernays (D. C. Di.) | ἀπολείπομεν P: ἀπελίπομεν Cruice

**32.** *Didžiuma dieviškųjų dalykų* per netikėjimą išvengia pažinimo.

**33.** *Žmogiškus vaizdinius laikė* vaikų žaislais.

**34.** *Vaizdinimąsi vadino* šventąja liga.

**35.** Patikimiausiasis žino nuo regimybių gintis.

**36.** Žmonės dėl aiškių dalykų pažinimo apsigauna panašiai kaip Homėras, kuris buvo už visus graikus išmintingesnis. Mat ir jį apgavo utėlinėjęsi vaikai, pasakę: "Ką pamatėme ir sugavome, tą paliekame, ko nepamatėme ir nepagavome, tą nešamės."

**37.** ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

**38.** φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

**39.** ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

**40.** οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωϋτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

**41.** [...] τὸ ἀντίξουν συμφέρον *καὶ* ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν.

**42.** ἀγχιβασίη.

**37.** PLUT. *de Pyth. orac.* 404 d • | ὁ ἄναξ: ὡς ὁ ἄναξ Turnebus ὥστ' ἄναξ E (B)

**38.** PHILO *qu. in Gen.* IV 1, (p. 265 R. Marcus); THEMIST. *Or.*5, 69 b; PROCL. *in remp.* II (p. 107, 5 Kroll) • | φιλεῖ Procl.: φιλέει Themist. codd. omnes (C.)

**39.** HIPPOL. *refut.* IX 9, 5 (p. 242 W.), IX 10, 1 (p. 242, 22); PLUT. *de an. procr. in Tim.* 1026 c • κρείττων: κρέσσων (C.) κρείσσων (Di.)

**40.** HIPPOL. *refut.* IX 9, 2 (p. 241 W.): cf. PLUT. *de Is.* 369 b, *de tranq. an.* 473 f, *de an. procr. in Tim.* 1026 f; PORPH. *de antro nymph.* 29 (p. 76, 20 Nauck²) • | ὁμολογέει Miller: ὁμολογέειν P ὁμολογεῖ ἕν ? (D.) συμφέρεται Zeller (M. Di.) | παλίντροπος Hippol. Plut. 473 f, 1026 b: παλίντονος Plut. 369 b, 473 f (ms. D) Porph. (M. Di.)

**41.** ARISTOT. *Eth. Nic.* 1155 b 4

**42.** SUDA s. v. ἀγχιβατεῖν et ἀμφισβατεῖν (I 41 [398] et 157 [1762] Adler)

**37.** Valdovas, kurio yra ta pranašavietė Delfuose, nei žosta, nei slepia, bet duoda ženklą.

**38.** Gimtis mėgsta slėptis.

**39.** Neiškylanti aikštėn dermė už iškylančią galingesnė.

**40.** Jie nesuvokia, kaip išsiskirdamas su pačiu savimi sutaria: tai - atvirkščiai apgręžta dermė, kaip lanko ir lyros.

**41.** Priešpriešа naudinga, *ir* iš besiskiriančiųjų - gražiausia dermė.

**42.** ... Susirėmimas...

**43.** γραφείῳ ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή.

**44.** ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡϋτή.

**45.** ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου *περιφερείας*.

**46.** θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.

**47.** [...] ὄνους σύρματ᾽ ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.

**48.** ὕες βορβόρῳ ἥδονται μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι.

**43.** HIPPOL. *refut.* IX 10, 4 (p. 243 W.) • | γραφείῳ Mullach: γνάφων (M.) γραφέων P Kirk (B.-W. C.) γράφων Tannery γναφέων ed. Gott. acc. Bywater γναφείῳ Bernays acc. (DK Di.) | εὐθεῖα: ἰθεῖα (C.) | μία ... αὐτή Heracl. abiud. (B.-W. C.)

**44.** HIPPOL. *refut.* IX 10, 4 (p. 243 W.)

**45.** PORPH. *Quaest. hom.* ad Ξ 200 (p. 190, 6 Schrader) • | γὰρ post ξυνὸν a Porph. additum iud. Bywater (B.-W. M. Di.) | ἐπὶ κύκλου περιφερείας Heracl. abiud. Bywater (D.) | περιφερείας Heracl. trib. (DK B.-W. Di.) abiud. Gigon (M. C.)

**46.** HIPPOL. *refut.* IX 10, 5 (p. 243 W.)

**47.** ARISTOT. *Eth. Nic.* 1176 a 7 • | ὄνους $K^{b}O^{1}$ Ald., Mich. Ephes. *comm.*, Leonardi Aretini interpr.: ὄνον $L^{b}$, Heliod. *paraphr.*, versio Lat. οἷον $M^{b}$ ὄνοι (B.-W.) | σύρματα codd. Mich. Ephes. ἅρματα $M^{b}$ σάρματα Lloyd-Jones | ἑλέσθαι codd.: ἕλοιντο (B.-W.) | μᾶλλον om. Mich. Ephes.

**48.** CLEM. *strom.* I 2, 2 (II, p. 4 St.)

**43.** Rašiklio kelias, tiesus ir kreivas, yra vienas ir tas pats.

**44.** Kelias aukštyn ir žemyn - vienas ir tas pats.

**45.** Rato *apskritimo* pradžia ir pabaiga bendra.

**46.** Jūra - tyriausias ir suterščiausias vanduo: geriamas ir išganingas žuvims, negeriamas ir pražūtingas žmonėms.

**47.** Asilai mieliau renkasi šiaudus negu auksą.

**48.** Kiaulės srutomis džiaugiasi labiau negu švariu vandeniu.

**49.** *sues caeno, cohortales* aves pulvere *vel cinere* lavari.

**50.** *[si felicitas esset in delectationibus corporis,] boves felices diceremus, cum inveniunt* orobum *ad comedendum.*

**51.** οἱ ἰατροὶ τέμνοντες καίοντες, *πάντῃ βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀρρωστοῦντας,* ἐπαιτιῶνται μηδὲν ἄξιον μισθὸν λαμβάνειν *παρὰ τῶν ἀρρωστούντων* ταὐτὰ ἐργαζόμενοι [τὰ ἀγαθὰ] καὶ αἱ νόσοι.

**49.** COLUMELLA VIII 4, 4 • | *pulvere vel cinere* recc.

**50.** ALBERTI MAGNI *de vegetab.* VI 401 (p. 545 Meyer)

**51.** HIPPOL. *refut.* IX 10, 2-3 (p. 242 s. W.) • | γοῦν post οἱ Heracl. trib. (D. B.-W. C.) | post καίοντες πάντῃ interp. (D. C.) | πάντῃ ... ἀρρωστοῦντας Heracl. trib. (B.-W.) abiud. (DK M. Di.) | ἐπαιτιῶνται P: ἐπαιτέονται Bernays (DK C.) | μηδὲν P Bernays: μηδέν' Wordsworth et Sauppe, acc. (M.) | ἄξιον P: ἄξιοι Bernays (DK C.) | μισθὸν Wordsworth, acc. alii: μισθῶν P Bernays | ταὐτὰ (Sauppe) ἐργαζόμενοι [τὰ ἀγαθὰ] καὶ αἱ νόσοι Ramnoux (M.) sec. Wilamowitz qui leg. ταὐτὰ ἐργαζόμενοι τὰ [ἀγαθὰ] καὶ αἱ νοῦσοι: ταὐτὰ ἐργαζόμενοι, τὰ ἀγαθὰ καὶ [τὰ] αἱ νόσοι Kirk ταῦτα ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους P (B.-W. D. C. Di.) (τὰ ... νόσους abiud. Heraclito) κατὰ τὰς νόσους Petersen καὶ βασάνους Bywater τὰς νόσους <ἐκβάλλοντες> Gomperz ταὐτὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ <τὰ κακὰ> τὰς νόσους Sauppe ταῦτα ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ [καὶ τὰς νόσους] Zeller ταῦτα ἐργαζόμενοι, [τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους] Nestle (ταὐτὰ) (DK) ταῦτα ... νόσους Heracl. abrog. Bywater

**49.** *Kiaulės - purvu, o naminiai* paukščiai dulkėmis *arba pelenais* prausiasi.

**50.** *[Jei laimė būtų kūno malonumai,] vadintume laimingais jaučius, kai randa* vikių *paėsti.*

**51.** Gydytojai pjaustydami, degindami, *ligonius visaip piktai kankindami,* kaltinami imą *iš ligonių* niekuo nepelnytą užmokestį, tą patį *gėrį* darydami, kaip ir ligos.

**52.** συλλάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

**53.** καὶ ὁ κυκεὼν διΐσταται <μὴ> κινούμενος.

**54.** σάρμα εἰκῆ κεχυμένον ὁ κάλλιστος κόσμος.

**52.** Ps. Aristot. *de mundo* 396 b 20-22 • | συλλάψιες (s. s. v) Lp Hoffmann (*Gr. Dial.* III, 240): συνλαψιαις ? Apul. συλλάψει ἐς Stob. συλλήψιες P συλλήψεις var. lect. add. R 223 σύλληψις Par 2494 συλλήψει vel συλλάψει exemplar Gr. Anon. Latini (ut v.) συνάψιες $A^{2}$CEGT (DK C.) συνάψειες $A^{1}$ συνάψει ἐς exemplar Gr. Nicolai Sic. συνάψεις F συνάψειας BH$W^{2}$ Z Ald. R 223 (Stob. edd.) συνάψιας $W^{1}$ | ὅλα$^{1}$ P Amb 174 Bern Par 166 Vind 8 Stob. Apul.: οὖλα ABHTW Ald. R 1314 (C.) οὖλα EF ὅλου CG interpr. Syr. (ut v.) | καὶ secl. Zeller | οὐχ vel οὐχ' codd. plurimi: οὐχὶ $W^{2}$ ? Z Ald. οὐκ T R 1314 $A^{2}$ | ὅλα$^{2}$ P Amb 174 Bern Vind 8 Stob. Apul.: οὖλα BTWZ Ald. R 1314 (C.) οὖλα AEFH Par 166 ὅλου CG Syr. | συμφερόμενον ... πάντα Heracl. abiud. (B.-W.) | post συμφερόμενον add. καὶ codd. omn., Stob. P Nic. Sic. (C.): om. Stob. F Apul. (DK M. Di.) | post συνᾷδον add. καὶ EFHP$W^{2}$ Z Ald. Par 166 Nic. Sic.: om. ABCGT$W^{1}$ Stob. Apul. (DK C. M. Di.) | ἐκ Par 166 Vind 8 Stob. Apul. (ut v.) (M.): καὶ ἐκ codd. cett. Nic. Sic. (DK C. Di.) | καὶ om. F Ḟl 2

**53.** Theophr. *de vertigine* 9 Wimmer • | μὴ ins. Bernays om. (B.-W.)

**54.** Theophr. *metaph.* 15 Usener • | σάρμα (D.): σὰρξ codd., acc. H. Gomperz Friedländer Kirk (K.) Heracl. abiud. (B.-W.) σάρον coni. Bernays acc. Bywater σωρὸς coni. Usener ἐξ coni. Bergk | εἰκῆ codd.: εἰκῆ (DK) | κεχυμένον Usener: κεχυμένων codd. (K. B.-W. C.) κεχυμέν<η ἀνθρώπ>ων Friedländer | post κάλλιστος interpunxit (B.-W.) | ὁ post κάλλιστος: om. Usener (DK M. C.) retinet McDiarmid (B.-W.) | κόσμος Heracl. abrog. McDiarmid Friedländer

**52.** Pagavos: visumos ir nevisumos, sutelktis išskirtis, darna nedarna: iš visų viena ir iš viena visi.

**53.** Ir kykeonas neplakamas nusistoja.

**54.** Šlamštas, pabertas kaip papuola, - gražiausia darna.

**55.** κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

**56.** πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.

**57.** πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. [...] θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρῶτον ἦν [ἢ γενέσθαι γῆ].

**58.** τὸ πῦρ [...] χρησμοσύνη καὶ κόρος.

**59.** [...] φρόνιμον τὸ πῦρ.

**55.** CLEM. *strom.* V 103, 6 (II, P. 396 St.): cf. SIMPL. *in de caelo* p. 294, 4 Heiberg; PLUT. *de an. procr. in Tim.* 1014 a • | τόνδε Simpl. Plut.: om. Clem. Heracl. abiud. (B.-W.) | τὸν αὐτὸν ἁπάντων Clem.: om. Simpl. Plut. Heracl. abiud. Reinhardt (Di.)

**56.** PLUT. *de E* 388 d e • | τε X³Bg: om. cett. | ἀνταμοιβὴ τὰ: ἀνταμοιβὴν τὰ Bernardakis ἀνταμοίβηται Γ ἀνταμείβεται cett. (B.-W.) ἀνταμείβεσθαι Wyttenbach ἀνταμοίβητα Paton | ὅκωσπερ corr. Bernardakis: ἐκ ὥσπερ Γ ὥσπερ cett.

**57.** CLEM. *strom.* V 104-105 (II, p. 396 St.) = EUSEB. *praep. ev.* XIII 13, 31 (II, p. 208 M.) • | τροπαί: τροπὰς Euseb., post τροπαὶ dist. (B.-W. M.) | (ante θάλασσα διαχέεται) γῆ add. Burnet acc. (DK M. C. Di.): <πάλιν δὲ γῆ> postea (K.) et Deichgräber | θάλασσα L: καὶ ἡ μὲν (sc. γῆ) West | πρῶτον Clem. Cherniss: πρόσθεν Euseb. (DK M. C. Di.) | ἢ γενέσθαι γῆ: del. Cherniss (B.-W. Di.) | γῆ: om. Euseb. del. Lassale γῆν Schuster †γῆ† Bywater post γῆ add. <πρηστὴρ δὲ...> West

**58.** HIPPOL. *refut.* IX 9, 7 (p. 243 W.): cf. PHILO *leg. alleg.* III 7; *de spec. leg.* I 208; PLUT. *de E* 389 bc

**59.** HIPPOL. *refut.* IX 10, 7 (p. 243 W.)

**55.** Štai šitą dailią tvarką, visų tą pačią, nei kas iš dievų, nei kas iš žmonių sukūrė, bet buvo ji amžinai, ir yra, ir bus - amžinai gyva ugnis, pagal saiką įsižiebianti ir pagal saiką užgęstanti.

**56.** Visi daiktai - mainas ugniai ir ugnis visiems taip, kaip auksui prekės ir prekėms auksas.

**57.** Ugnies atogrįžos: pirma jūra, o iš jūros - perpus žemė, perpus ugninė vėtra. [...] Jūra išsilieja ir seikėjasi iki tokio mato, koks buvo pirma.

**58.** Ugnis - stygius ir sotis.

**59.** Ugnis - nuovoki.

**60.** πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

**61.** αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληΐη.

**62.** τάδε πάντα οἰακίζει Κεραυνός.

**63.** πᾶν ἑρπετὸν πληγῇ νέμεται.

**64.** ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.

**65.** ἦθος ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

**66.** ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.

**60.** HIPPOL. *refut.* IX 10, 7 (p. 243 W.) • | κρινεῖ καὶ: secl. Reinhardt (Di.) κρινέει (C.)

**61.** HIPPOL. *refut.* IX 9, 3-4 (p. 241 sq. W.); cf. Lucian. *vit. auct.* 14 • | πεσσεύων Lucian.: πεττεύων P (D.)

**62.** HIPPOL. *refut.*IX 10, 7 (p. 243 W.) • | τάδε Böder ap. Guthrie: τὰ δὲ P (DK C. Di.)

**63.** PS. ARISTOT. *de mundo* 401 a 11 • | <θεοῦ> post ἑρπετὸν suppl. (C.) | πληγῇ Stob. interpr. Armen. fr. Ejmiadzinense: πᾶν γῇ vel πᾶν γῆν interpr. Syr. τὴν γὴν codd. omnes interpr. Lat. anon. Nic. Sic. (B.-W.) (τῇ) γῇ interpr. Armen. vulgata

**64.** STOB. IV 40, 23 (V, p. 925 H.); PLUT. *quaest. Plat.* 999 de • | ἀνθρώπῳ Stob.: ἀνθρώπου Plut. (B.-W.)

**65.** ORIG. *c. Celsum* VI 12 (II, p. 82, 18 K.)

**66.** ORIG. *c. Celsum* VI 12 (II, p. 82, 23 K.)

**60.** Visus [daiktus] teis ir pasmerks užklupusi ugnis[5].

**61.** Amžinastis yra vaikas vaikaujantis, kauliukus metantis: vaiko yra karalystė.

**62.** Šitą viską vairuoja Perkūnas.

**63.** Kiekvienas padaras botagu ganomas.

**64.** Būdas žmogaus dievybė.

**65.** Žmogiškas būdas nevaldo sprendimų, o dieviškas valdo.

**66.** Vyras paikas dievybės akyse, kaip vaikas - vyro.

[5] Galimas vertimas: *Visus [daiktus] išskirs ir aprėps užėjusi ugnis.*

**67.** *πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν. ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίῃ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.*

**68.** Σίβυλλα μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα [καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα] φθεγγομένη *χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.*

**69.** καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο· μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις μιν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσιν.

**67.** Plato *Hipp. Mai.* 289 ab • | αἰσχρὸς TWF: ἐχθρὸς F | ἀνθρώπων con. Bekker: ἀνθρωπίνῳ Sydenham ἀνθρωπείῳ Heidorf ἄλλῳ TWF Bywater ἀνδρῶν Th. Gomperz

**68.** Plut. *de Pyth. orac.* 397 b • | tribuunt Heraclito haec tantum verba Σίβυλλα ... ἀγέλαστα φθέγγεται Kirk μαινομένῳ στόματι Reinhardt ap. Wiese | ἀγέλαστα ... θεόν Heracl. abiud. Fränkel καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα Heracl. trib. (C. Di.) | χιλίων ... φωνῇ Heracl. abiud. Schleiermacher (DK) χιλίων ... θεόν Heracl. trib. (C. Di.) | ἐτῶν ἐξικνεῖται: ἐτέων ἐξικνέεται (C.)

**69.** *Theosophia* 68 (H. Erbse. *Fragm. gr. Theosophien.* - Hamburg 1941. - P. 148) • | ἄλλως αἵματι T: ἄλλῳ αἵματι Fränkel (DK C. Di.) αἵματι Elias αἵματι αἵματι Blass et Kochalsky ἄλλως <αἷμα> αἵματι Robertson | οἷον T: ὁκοῖον Neumann (M.) ὥσπερ ἂν Elias | εἰς T: ἐς Neumann | μαίνεσθαι ... ποιέοντα Heracl. abiud. (B.-W. C.) | δοκοίη T: δοκέοι Buresch (M.) | μιν Snell: αὐτον T αὐτὸν Neumann (DK) del. Deichgräber | ἀνθρώπων T: del. Wilamowitz ἄνθρωπον coni. Deichgräber | ποιέοντα Neumann: ποιεῦντα Diechgräber ποιοῦντα T | τοῖς: del. Deichgräber | δὲ T: om. Clem. Origen. del. Wilamowitz | τουτέοισιν: τοῦ τέοισιν T Clem. P | εὔχονται: ἔχονται T | ὁκοῖον Origen. Clem.: οἷον T (B.-W.) | post τις <τοῖς> ex Origene add. suad. Stählin (M.) | οὐ ... εισιν Heracl. abiud.(B.-W.) | οὔ τι Origen.: θύειν T | γινώσκων ... εἰσιν Origen.: om. T Clem. | γινώσκων: γινώσκοντες Weil

**67.** *Gražiausia iš beždžionių šlykšti, palyginti su žmonių gimine. Išmintingiausias iš žmonių prieš Dievą atrodys beždžionė ir išmintimi, ir grožiu, ir visa kuo kitu.*

**68.** Sibylė šėlstančiom lūpom nejuokingus, *nepapuoštus, nepateptus aliejais* [dalykus] bylodama *balsu pasiekia už tūkstančio metų dievo dėka.*

**69.** Kitaip krauju apsivalo [krauju] susiteršę - tai tarytum kas nors purvan įlipęs purvu apsiplautų; šėlstančiu toks pasirodytų, jei kas iš žmonių pastebėtų jį šitaip darant. O ir štai šitoms statuloms jie meldžiasi - tarytum kas su namais šnekučiuotųsi! - nežinodamas nieko nei apie dievus, nei apie didvyrius, kas jie yra.

**70.** εἰ μὴ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιεῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργασται· ὡϋτὸς δὲ Ἅιδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.

**71.** τὰ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται.

**72.** *αὐτὰ* (scil. *τὰ μυστήρια*) ἄκεα.

**73.** [...] *οἷα* ἐφ' ἑνὸς *ἄν ποτε γένοιτο* σπανίως.

**74.** εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ.

**70.** CLEM. *protrept.* 34, 5 (I, p. 26 St.) • | ᾆσμα P: ᾄσματα Heinse | ἀναιδέστατα: ἀναιδές, <ἀναιδέσ>τατα sive <ἀσεβέσ>τατα coni. Wilamowitz et Reich | ante αἰδοίοισιν interp. Schäfer acc. (B.-W. C.) | εἴργασται P: εἴργαστ' ἄν Schleiermacher (DK) ἂν ἀϊκέστατα εἴργαστο coni. Lobeck εἶρχατ' ἄν Wilamowitz, *Comm. gr.* "unbedingt verschrieben" Wilamowitz, *Glaube* | γρ. κἀὶ ληνεύουσιν mrg. P[2]

**71.** CLEM. *protrept.* 22, 2 (I, p. 16 St.) = Euseb. *praep. ev.* II 3, 37 (I, p. 85, 11 M.) • | μυεῦνται Eus. ONV: μυοῦνται (B.-W. M.) μυεῦται B μύονται H

**72.** IAMBL. *de myst.* I 11 (p. 61 Des Places)

**73.** IAMBL. *de myst.* V 15 (p. 170 Des Places)

**74.** THEOD. PRODR. *ep.* 1 (*PG* 133, p. 1240 A): cf. GALEN. *de dign. puls.* VIII, p. 773 K.; AUREL. SYMM. *ep.* IX 115 (*MGH, Auct. ant.* VI 1, p. 267 Seek) • | ἐμοὶ: secl. (B.-W.) | ἐὰν ... ᾖ Heracl. abiud. (C.)

**70.** Jeigu ne Dionysui eiseną rengtų ir trauktų giesmes gėdingiesiems nariams, begėdiškiausiai darytų: tas pats yra Hadas ir Dionysas, kuriam šėlsta ir Lėnajus švenčia.

**71.** Nešventai įšvenčiama į slėpinius, išpažįstamus tarp žmonių.

**72.** [Nešvankūs slėpiniai -] vaistai.

**73.** [...] *Tokios [atnašos] gal* retai kada *atnašaujamos* vieno [žmogaus].

**74.** Vienas man - dešimt tūkstančių, jeigu jis kilniausias.

**75.** ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωϋτῶν ὀνήϊστον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήϊστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων.

**76.** μὴ ἐπιλίποι ὑμᾶς πλοῦτος, ὦ Ἐφέσιοι, ἵν' ἐξελέγχοισθε πονηρευόμενοι.

**77.** ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

**78.** μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου [ὑπὲρ τοῦ γινομένου] ὅκως ὑπὲρ τείχεος.

**79.** νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός.

**75.** STRABO XIV 1, 25 (p. 642 Casaub.); DIOG. LAERT. IX 2 • | ἄ Ἐφεσίοις: ἄ Ἐφεσίοισιν (C.) | ἀπάγξασθαι Strabo Muson. Iambl. Ps. Diog.: ἀποθανεῖν Diog. (B.-W.) | πᾶσι Diog. Lucian.: om. Strabo Wilamowitz | καὶ ... καταλιπεῖν: om. Strabo | τοῖς ἀνήβοις: τοῖσιν ἀνήβοισι (C.) | ἄνδρα: om. Diog. (B.-W.) | φάντες Strabo: λέγοντες Diog. (B.-W.) | εἰ δὲ μή Strabo: εἰ δέ τις τοιοῦτος Diog. (B.-W.)

**76.** TZETZES *Comm. in Aristoph. Plut.* 9 a, p. 31 Massa Positano: cf. PS. HERACLITI *ep.* VIII (p. 76, 34 Bywater; p. 346, 23 Taran) • | ὑμᾶς Ps. Heracl.: ὑμῖν codd. (B.-W. C.)

**77.** DIOG. LAERT. IX 2 • | σβεννύναι BP[1]: σβεννύειν P[2](F) | πυρκαϊήν PF: πυρκαϊάν B

**78.** DIOG. LAERT. IX 2 • | post ὑπὲρ τοῦ νόμου add. ὑπὲρ τοῦ γινομένου BP[1]F (B.-W.) om. P[2] Const. Vat. 140 | ὅκως ὑπὲρ BPF: ὅκωσπερ Const. Vat. 140 (D.) (DK M. C.)

**79.** CLEM. *strom.* V 115, 2 (II, p. 404 St.) = EUSEB. *praep. ev.* XIII 13, 42 (II, p. 215 M.) • | βουλῇ: βουλῆ Eus. I[2] βουλὴ Clem. Eus. cett. (B.-W.)

**75.** Verta, kad visus suaugusius efesiečius iškartų, o miestą paliktų nebrendėliams, - juk jie išvarė Hermodorą, iš jų naudingiausiąjį vyrą, sakydami: "Tenebūna nė vienas iš mūsų naudingiausias! Jei ne, tebūna svetur ir su kitais."

**76.** Teneišsenka jums turtas, efesiečiai, kad patys niekšaudami pasismerktumėte.

**77.** Puikybę reikia gesinti labiau negu gaisrą.

**78.** Liaudžiai reikia ginti įstatymą nelyginant [miesto] mūrą.

**79.** Įstatymas - ir vieno valiai paklusti.

**80.** ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὄκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰξχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

**81.** αἱρεῦνται ἓν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὄκωσπερ κτήνεα.

**82.** σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη· ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

**83.** ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωϋτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

**80.** Stob. III 1, 179 (III, p. 129 H.) • | νόῳ codd.: νῷ Wackernagel (Di.) | πολὺ Schleiermacher: πόλις Trincav. (B.-W.) | ἀνθρώπειοι cod. Par. 1958: ἀνθρώπινοι Gesner | κρατεῖ ... ἐξαρκεῖ Trincav.: κρατέει ...ἐξαρκέει Ritter (C.) | περιγίνεται <πάντων> coll. Plut. *Is.* 369 a (D.)

**81.** Clem. *strom.* V 59, 4 (II, p. 366 St.) • | ἓν ἀντὶ ἁπάντων Cobet: ἐναντία πάντων L ἓν ἀντία πάντων Bernays | κεκόρηνται L: κεκορέαται Cobet | ὅκωσπερ Bernays: ὅπως L, Stählin

**82.** Stob. III 1, 178 (II, p. 129 H.) • | σωφρονεῖν codd.: τὸ φρονεῖν (D.) φρονέειν (C.) σωφρονέειν Meineke | κατὰ: καλὰ con. Valckenaer | ἀρετὴ ... ἐπαΐοντας vix Heracliti esse iud. (M.)

**83.** Stob. III 5, 6 (III, p. 257 H.) • | γινώσκειν LM$^d$: γιγνώσκειν ATr (B.-W.) | ἑωυτοὺς cod. Par. 1985 alt. m.: ἑαυτοὺς LM$^d$ Tr (B.-W. M.) | σωφρονεῖν codd.: φρονεῖν vel εὖ φρονεῖν <ἀλλ' οὐ ποιοῦσι> con. (D.) φρονέειν (C.)

**80.** Tie, kurie žosta su protu, turi stiprintis tuo, kas bendra visiems, - kaip miestas įstatymu ir dar daug stipriau, - mat visi žmogiškieji įstatymai maitinami vieno dieviškojo; jo valdos siekia tiek toli, kiek tik nori, ir yra pakankamas visiems, ir [juos] viršija.

**81.** Kilniausieji renkasi Viena vietoj visa ko: amžinai tveriančią šlovę - vietoj marių [daiktų]: tačiau dauguma persisotinę kaip galvijai.

**82.** Sveikai nuvokti - dorybė didžiausia ir išmintis: tiesą žosti bei elgtis įsiklausant pagal prigimtį.

**83.** Visiems žmonėms duota save pačius pažinti ir sveikai nuvokti.

**84**. ἀμαθίην ἄμεινον κρύπτειν.

**85**. μὴ εἰκῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα.

**86**. ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

**87**. χρυσὸν οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον.

**88**. χρὴ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι.

**89**. πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.

**84.** PLUT. *quaest. conv.* III 1, 644 f; *an virtus doceri possit* 439 d; *de aud.* 43 d • | ἄμεινον Plut.: κρέσσον Stob. (C.)

**85.** DIOG. LAERT. IX 73 • | συμβαλλώμεθα: συμβαλώμεθα Schleiermacher (DK)

**86.** STOB. III 1, 174 (III, p. 129 H.) • | ἀφικνεῖται codd.: ἀφικνέεται Meineke (C.) | ἐς A Trincav.: εἰς Md | γινώσκειν A Trincav.: γιγνώσκειν Md post γινώσκειν ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον add. Trincav. | ὅτι: ὅ τι (B.-W.)

**87.** CLEM. *strom.* IV 4, 2 (II, p. 249 St.)

**88.** CLEM. *strom.* V 140, 5 (II, p. 421 St.) • | εὖ μάλα: Heraclito abiud. (M.) οὐ μάλα Nestle | φιλοσόφους ἄνδρας: Heraclito abiud. Wilamowitz (M.)

**89.** DIOG. LAERT. IX 1: cf. SCHOL. IN PLAT. *Theaet.* 179 e (VI, p. 245 Hermann; p. 438 Greene); ATHEN. XIII 610 b; CLEM. *strom.* I 93, 1 (II, p. 59 St.) • | πολυμαθίη BP2 Schol. Plat. Athen. Clem.: πολυμαθῆ F Athen. A πολυμαθία P πολυμαθείη P1 | νόον: νόον ἔχειν Athen. Clem. (DK) | τε1 BP: δὲ F | τε2 BP: om. F

**84.** Nemokšiškumą geriau slėpti.

**85.** Apie didžiausiuosius dalykus nespręskime bet kaip.

**86.** Kieno tik žosmes esu girdėjęs, nė vienas to nepasiekia, kad pažintų Išmintinga nuo visų atsiskyrus.

**87.** Daug žemės perkasa aukso ieškotojai ir maža teranda.

**88.** Išmintin linkę vyrai turi būti geri daugybės dalykų žinovai.

**89.** Daugžinybė proto neišmoko, antraip Hėsiodą būtų išmokius ir Pytagorą, ar vėlgi Ksenofaną bei Hekatają.

**90.** Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑωϋτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

**91.** Πυθαγόρης [...] κοπίδων ἐστὶν ἀρχηγός.

**92.** Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας.

**93.** ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

**90.** Diog. Laert. VIII 6 • an Heraclito tribuendum sit dubitat (C.) | Πυθαγόρης P: Πυθαγόρας F Πυθαγόροις B | ἱστορίην ἤσκησεν BP: ἱστορεῖν ἴσχυσεν F | ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς: Heraclito aufert Schleiermacher ἐκλεξάμενος ταῦτα Zeller ἐκδεξάμενος Wilamowitz | ἐποιήσατο BP: ἐποίησεν F post ἐποιήσατο interpunxit Lallot | ἑωυτοῦ P[2]: ἑαυτοῦ BP[1]F (D. B.-W. M.) | πολυμαθίην B: πολυμαθείην P (D. M.) πολυμαθηΐην Cobet

**91.** Philod. *Rhet.* I, coll. 57, 62 (I, p. 351, 354 Sudhaus = Diog. Babyl. *SVF* III n. 105) • | (Πυθαγόρης): cf. Schol. in Eur. *Hec.* 131 (I, p. 26, 1 Schwarz) = *FGrHist* 566 F 132 κοπίδας δὲ τὰς τῶν λόγων τέχνας ἄλλοι τε καὶ ὁ Τίμαιος οὕτως γράφων. ὥστε καὶ φαίνεσθαι μὴ τὸν Πυθαγόραν εὑρ<ετὴν γεν>όμενον τῶν ἀληθινῶν κοπίδων μηδὲ τὸν ὑφ' Ἡρακλείτου κατηγορούμενον, ἀλλ' αὐτὸν <τὸν> Ἡράκλειτον εἶναι τὸν ἀλαζονευόμενον.

**92.** Clem. *strom.* V 9, 3 (II, p. 331 St.)

**93.** Diog. Laert. I 88 • | πλέων F: πλείων BP (DK B.-W. Di.)

**90.** Pytagoras, Mnėsarcho sūnus, iš visų žmonių labiausiai išsimiklino žiniarinkystėje ir, tuos raštus susirankiojęs, išmintį sau pasidarė, daugžinybę ir suktybę.

**91.** [Pytagoras -] mulkintojų pirmtakas.

**92.** Teisybė užklups melagysčių meistrus ir liudytojus.

**93.** Priėnėje gimė Biantas, Teutamo sūnus, kurio žosmė vertesnė negu kitų.

**94.** τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι ἠπιόωνται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί.

**95.** κύνες βαΰζουσιν ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι.

**96.** βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.

**97.** [...] *τόν τε* Ὅμηρον ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.

**98.** *Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι· ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο.*

**94.** PROCL. *in Alc. I*, p. 255, 11 Creuzer (p. 117 Westerink): cf. CLEM. *strom.* V 59, 4 (II, p. 366 St.) • | δήμων: secl. Bywater et Wilamowitz φρὴν δαήμων sive δαίμων Bergk φρὴν δήμων interp. Vollgraff | ἀοιδοῖσιν (ex Clem. scripsit Bernays) ἠπιόωνται: ἀοιδοῖσι πείθονται (DK M. C. Di.): αἰδοῦς ἠπιόων τε N ἀοιδοῖσιν ἕπονται ex Clem. rest. Bernays | χρείωνται (D.): χρειῶν τε N χρέωνται Bernays χρέονται Wilamowitz | οἱ: om. Clem. del. Bernays

**95.** PLUT. *an seni sit ger. res publ.* 787 c • | καὶ βαΰζουσιν codd.: καταβαΰζουσιν Koraes (DK C.) | ὃν codd.: ὧν (DK C.) τῶν Wilamowitz

**96.** PLUT. *de aud.* 41 a • | ἐπτοῆσθαι corr. Xylander coll. Plut. 28 d (Δ: πεποιῆσθαι cett. codd.): ἐπτοιῆσθαι (C.) παιδεύεσθαι codd. | φιλεῖ: φιλέει (C.) ante ἐπτοῆσθαι in Plut. 28 d, (B.-W.)

**97.** DIOG. LAERT. IX 1 • | τε P[2]: γε BP[1]F (B.-W. C.) | καὶ et ὁμοίως Heraclito alienum esse iud. (D.)

**98.** ARISTOT. *eth. Eudem.* H 1, 1235 a 25

**94.** Kokį gi protą ar nuovoką jie turi? Nuo liaudies dainių jie sutirpsta ir minią ima per mokytoją, nežinodami, jog "daugel blogų, maža gerų".

**95.** Šunes loja ant nepažįstamų.

**96.** Kvaišas žmogus linkęs būti sukrėstas kiekvienos žosmės.

**97.** Homėrą verta išmesti iš varžybų ir išplakti, panašiai ir Archilochą.

**98.** *Hėrakleitas peikia sukūrusįjį: "O kad vaidas pražūtų iš tarpo dievų ir žmonių".*

**99.** *Ἡράκλειτος* [...] ἀστρολόγον *φησι* τὸν Ὅμηρον.

**100.** *δοκεῖ δὲ* (*scil.* Θαλῆς) *κατά τινας πρῶτος* ἀστρολογῆσαι... *μαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ Ἡράκλειτος.*

**101.** οὐ δεῖ <ὡς> παῖδας τοκεώνων (*sc.* ποιεῖν καὶ λέγειν)...

**102.** ἐδιζησάμην ἐμεωϋτόν.

**103.** ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

**104.** αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

**99.** Schol. AT in *Il.* XVIII 251 (II, p. 159 Dindorf; VI, p. 255 Maas) • | Heraclito abiud. (C.)

**100.** Diog. Laert. I 23

**101.** M. Ant. IV 46 • | οὐ ... <ὡς>: Heraclito abiud. (DK M. C.) | <ὡς> Casaub.: om. codd. (B.-W.) <ὥσπερ> Gataker <ἀκούειν ὡς> West οὐδ' ὡς Schenkl | τοκεώνων Headlam Rendall: τοκέων ὧν codd. τεκτόνων Trannoy

**102.** Plut. *adv. Colot.* 1118 c

**103.** Diog. Laert. IX 7 • | πείρατα ἰὼν (D.) coll. Pind. *Pyth.* 10, 29 sqq.: πείρατα Hermann πειραταίον B[1] πειρατέον P[1]B[2]Q πειρᾶται ὃν P[2]F | ἐξεύροιο P[1]QB[1]: ἐξεύροι ὁ B[2]P[2] (B.-W.) (εὕροι ὁ F) ἐξεύροις Wilamowitz | ἐπιπορευόμενος: ἰὼν Wilamowitz | βαθὺν F: βαθὺς BP[1]

**104.** Stob. III 5, 8 (III, P. 257 H.) • | αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ LM[d]A[1] (ita D. B.-W. Kahn): αὔη deleto ξηρὴ A[2] αὔη ψυχὴ Trincav. Stephanus (K. M. C. Di.)

**99.** [...] *Todėl Hėrakleitas vadina* Homėrą žvaigždininku...

**100.** *Atrodo, pasak kai kurių* [Talis] *pirmas* ėmėsi žvaigždininkystės. [...] *Apie tai liudija ir Hėrakleitas.*

**101.** Neturime [kalbėti ir elgtis] it savo gimdytojų vaikai.

**102.** Ištyrinėjau save patį.

**103.** Eidamas sielos ribų neatrastum, kad ir kokiu keliu trauktum, - tokia joje žosmės gelmė.

**104.** Sausas spindesys - išmintingiausia ir kilniausia siela.

**105.** ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.

**106.** ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος οὐκ ἐπαΐων ὄκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

**107.** [...] ψυχῇσι τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι.

**108.** ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

**109.** θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὃ γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.

**105.** CLEM. *strom.* VI 17, 1-2 (II, p. 435 St.); PHILO *de aetern. mundi* 111 (VI 106, 14-15 Cohn-Reiter: ψυχῆσι ... γῆν γενέσθαι)

**106.** STOB. III 5, 7 (III, p. 257 H.) • | σφαλλόμενος: secl. Deichgräber | βαίνει: βαίνῃ (D.)

**107.** NUMEN. fr. 35 Thedinga = PORPH. *de antro nymph.* 10, p. 63 Nauck$^2$ • | τέρψιν codd.: τέρψις· (B.-W.) | μὴ θάνατον codd. (B.-W.)(Di.): ἢ θάνατον (D. M. C.) καὶ θάνατον (K.) del. Schuster

**108.** STOB. III 1, 176-177 (III, p. 129 H.) • | ἀνθρώποις M$^d$ A Trincav.: ἀνθρώποισι Mullach (C.) | γίνεσθαι A Trincav.: γίγνεσθαι M$^d$ (B.-W.) | ὑγιείην A: ὑγείην M$^d$ ὑγείαν Trincav. ὑγίειαν Bywater | ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν codd.: vix Heracliti esse cens. Schleiermacher <ποθεινὴν> ἐποίησεν coni. Gomperz ἡδύ, κακὸν ἀγαθόν Heitz (D.) Reinhardt

**109.** PLUT. *Coriol.* 22, 2 • | ὃ: ὅ <τι> coni. Plut. *de cohib. ira* 457 d et *amator* 755 d suppl. (D. M.) | θέλῃ: ἔλῃ Wilamowitz χρῄζῃ γίγνεσθαι ex Iambl. scr. Bywater | θυμῷ ... ὠνεῖται: χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται ex Arist. *Eth. Eudem.* B 7, 1223 b 23 scr. (B.-W.)

**105.** Sieloms mirtis - tapti vandeniu, vandeniui mirtis - tapti žeme: iš žemės randasi vanduo, o iš vandens - siela.

**106.** Vyras, kai pasigeria, eina vaikio nebrendėlio vedamas, griuvinėdamas, kur traukia nenutuokdamas, - mat drėgną sielą turi.

**107.** Sieloms malonumas - ne mirtis - tapti drėgnoms.

**108.** Žmonėms ne geriau pasiekti ko jie nori: sveikatą malonią ir gerą padarė liga, sotį - alkis, poilsį - triūsas.

**109.** Sunku kovoti su aistra: ko tik nori, ji perka sielos kaina.

**110.** ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ· *καὶ* ψυχαὶ *δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν* ἀναθυμιῶνται.

**111.** ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

**112.** κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

**113.** ἡλίου [...] εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου.

**114.** ὀφθαλμοὶ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

**115.** εἰ πάντα [τὰ ὄντα] καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν.

**116.** αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' Ἅιδην.

**110.** Cleanth. ap. Arium Didym. ap. Euseb. *praep. ev.* XV 20, 2 (II, p. 384 M. = *Dox.* 471, 1 = *SVF* I n. 519) • | ἐμβαίνουσιν del. Rivier | ἀπὸ: <ἀεὶ> ἀπὸ Capelle | καὶ ... ἀναθυμιῶνται Heraclito abiud. Bywater (M.) | ἀναθυμιῶνται: ἀναθυμιῶνται <ἕτεραι καὶ ἕτεραι> Gomperz ἀναθυμιῶνται <νεαραὶ> Meerwaldt ἀναθυμιώμεναι Wilamowitz

**111.** Hippol. *refut.* IX 9, 5 (p. 242 W.) • | ὅσων: ὅσον P

**112.** Sext. Emp. *adv. math.* VII 126

**113.** Aët. II 21 (*Dox.* 351 sq.)

**114.** Polyb. XII 27, 1 • | τῶν: del. Reinhardt τοι (D.)

**115.** Aristot. *de sensu* 443 a 23 • | τὰ ὄντα: Heraclito abiud. (B.-W. M.) trib. (DK C. Di.) | γένοιτο: γέγνοιτο EM γίγνοιτο Biehl | ῥῖνες LSU Alex.: ὅτι ῥῖνες EMPY

**116.** Plut. *de facie in orbe lunae* 943 e

**110.** Tosna pačiosna upėsna įžengiantiems atplūsta vis kiti ir kiti vandens, *ir* sielos kyla garais *iš drėgmės*.

**111.** Ką galima regėti, girdėti, patirti - tam aš teikiu pirmenybę.

**112.** Akys ir ausys blogos liudytojos barbarų sielas turintiems žmonėms.

**113.** Saulės ... plotis - žmogaus pėda.

**114.** Akys tikslesnės liudytojos už ausis.

**115.** Jei visi *esantieji* daiktai taptų dūmais, [juos] atpažintų šnervės.

**116.** Sielos uodžia Hade.

**117.** *sicut aranea stans in medio telae sentit, quam cito musca aliquem filum suum corrumpit itaque illuc celeriter currit quasi de fili persectione dolens, sic hominis anima aliqua parte corporis laesa illuc festine meat quasi impatiens laesionis corporis, cui firme et proportionaliter iuncta est.*

**118.** ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

**119.** ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ.

**120.** σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, *μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδ᾽ ὕστερον, ἀλλ᾽ ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει* καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι.

**121.** *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.*

**122.** μεταβάλλον ἀναπαύεται· κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι.

**117.** Hisdosi Scholastici *de an. mundi*, cod. Par. Lat. 8624, f. 17 v 18 sqq. • | *persectione*: *perfectione* codd. (B.-W.)

**118.** Stob. III 1, 180a (III, p. 130 H.)

**119.** Plut. *de E* 18, 392 a; cf. Aristot. *metaph.* Γ 5, 1010 a 7; Plat. *Crat.* 402 a

**120.** Plut. *de E* 392 f

**121.** Heraclit. *quaest. Hom.* 24, 5 • | ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς: ποταμοῖσι τοῖσι αὐτοῖσι (C.) | αὐτοῖς: αὐτοῦ O | post αὐτοῖς ins. δὶς Schleiermacher acc. (M.) | τε ... ἐμβαίνομεν om. O | εἶμεν ... εἶμεν: ἦμεν ... ἦμεν O

**122.** Plot. IV 8, 1 • | ἄρχεσθαι: ἄγχεσθαι Creuzer

**117.** *Kaip voras, tinklo vidury tūnodamas, junta, kai tik musė kurį nors jo siūlą nutraukia, ir kuo skubiausiai ten bėga, tarsi dėl trūkusio siūlo sielvartaudamas, taip ir žmogaus siela, kurią nors kūno dalį sužeidus, skubėdama tenai lekia, tarsi nepakeldama kūno, su kuriuo tvirtai ir darniai sujungta, sužeidimo.*

**118.** Sielai būdinga save plečianti žosmė.

**119.** Į tą pačią upę neįmanoma dusyk įžengti.

**120.** Išsisklaido ir vėl susirenka, *o greičiau jau nei vėl, nei vėliau, bet vienu metu susitelkia ir nuslūgsta,* ir ateina, ir nueina.

**121.** *Į tas pačias upes įžengiame ir neįžengiame, esame [jose] ir nesame.*

**122.** Kisdama rymo: vargas ir triūsti tiems patiems, ir jų valdomam būti.

**123.** ψυχρὰ θέρεται, θερμὰ ψύχεται, ὑγρὰ αὐαίνεται, καρφαλέα νοτίζεται.

**124.** ὁ ἥλιος [...] νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν.

**125.** Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

**126.** εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνη ἂν ἦν.

**127.** διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν.

**128.** *ὀρθῶς Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν* Ἡσιόδῳ *τὰς μὲν ἀγαθὰς (scil. ἡμέρας) ποιουμένῳ, τὰς δὲ φαύλας, ὡς* ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν.

**123.** TZETZES. Schol. ad *Exeg. in Iliad.* p. 126 Hermann • | ψυχρὰ: τὰ ψυχρὰ (D. B.-W. C.) | θερμὰ ... ὑγρὰ ... καρφαλέα: θερμὸν ... ὑγρὸν ... καρφαλέον (DK B.-W.)

**124.** ARISTOT. *meteor.* 355 a 13-5

**125.** PLUT. *de exil.* 604 a

**126.** Ps. PLUT. *aqua an ignis utilior* 957 a; PLUT. *de fort.* 98 c; CLEM. *protr.* 113, 3 (I, p. 80 St.) • | εἰ μὴ ἥλιος ἦν Ps. Plut.: ἡλίου μὴ ὄντος Plut. Clem. (B.-W.) | ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων om. Ps. Plut. secl. (C.) | εὐφρόνη Ps. Plut.: εὐφρόνην Plut. νύξ Clem. | ἂν ἦν Ps. Plut. Clem.: ἂν ἤγομεν Plut. <οὐκ> ἂν ἦν Patin

**127.** HIPPOL. *refut.* IX 10, 2 (p. 242 W.) • | εὐφρόνην Miller: εὐφροσύνην P

**128.** PLUT. *Camill.* 19, 3 • vix Heracliti verba esse iud. (C.) | Ἡσιόδῳ ... ἀγνοοῦντι Heraclito abiud. (B.-W. M.)

**123.** Šalti šyla, šilti šąla, drėgni džiūsta, sausi šlampa.

**124.** Saulė [...] yra kasdien nauja.

**125.** Saulė neperžengs saiko - antraip ją atras Erinyjos, Teisybės padėjėjos.

**126.** Jei Saulės nebūtų, nepaisant kitų žvaigždžių, būtų naktis.

**127.** Daugybės mokytojas - Hėsiodas, dėl kurio jie įsitikinę, kad jis itin daug žinąs, - tas, kuris nepažino dienos ir nakties: juk yra viena!

**128.** *Hėrakleitas teisingai paprieštaravo* Hėsiodui, *laikančiam vienas [dienas] lemtomis, kitas - nelemtomis: mat* nežino kiekvienos dienos prigimtį vieną esant.

**129.** ἠοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός.

**130.**

**a.** *συνιόντων τῶν μηνῶν ἡμέρας ἑξ[ῆς] τρεῖς οὐ φαίνεται (sc. μείς), προτέρην νουμηνίην δευτέρην· ἄλλοτ' ἐλάσσονας μεταβάλλεται, ἄλλοτε πλεῦνας.*

**b.** *μεὶς τρ[ίτῃ] φαινόμενος ἑκκαιδ[ε]κάτῃ πασσέληνος γίνεται ἐν ἡμέ[ρῃσι] τεσσαρεσκαίδεκα. ἀπολιμπάνει τὸν ὑπόμετρον (sc. χρόνον) ἐν ἡμέρῃσι τρεσκαίδεκα.*

**129.** Strabo I 1, 6 (p. 3 Cas.) • | ἑσπέρας codd.: ἑσπέρης Coraes (C.) | τέρματα Π ABCE sv: om. W. | οὖρος: <Ἀρκτ>οῦρος Snell

**130.** Schol. in *Od.* P. Oxy. LIII 3710, col. II. b 43-47 et III. 7-11 (ed. M. Haslam, London, 1986)

**129.** Aušros ir vakaro ribos - Grįžulo Ratai, priešais Grįžulą - gaisinio Dzeuso ežiaženklis.

**130.**

**a.** *Susitinkant mėnesiams tris dienas iš eilės nesirodo [mėnuo] - pirmąją, o antroji - mėnesio pradžia: kartais jis pasikeičia per mažiau, kartais per daugiau [dienų].*

**b.** *Mėnuo, pasirodęs trečiąją [dieną], tampa pilnatimi šešioliktąją [mėnesio dieną] per keturiolika dienų. [Laiko], kurio trūksta iki saiko, atsikrato per trylika dienų.*

**131.**

**a.** *δυνατὸν ἐν τριακοστῷ ἔτει τὸν ἄνθρωπον πάππον γενέσθαι· ἡβᾶν μὲν περὶ τὴν τεσσαρεσκαιδεκαέτη ἡλικίαν, ἐν ᾗ σπείρει· τὸ δὲ σπαρέν, ἐντὸς ἐνιαυτοῦ γενόμενον, πάλιν πεντεκαιδεκάτῳ ἔτει τὸ ὅμοιον ἑαυτῷ γεννᾶν.*

**b.** *ἔτη τριάκοντα ποιοῦσι τὴν* γενεὰν *καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾧ χρόνῳ γεννῶντα παρέχει τὸν ἐξ αὑτοῦ γεγεννημένον ὁ γεννήσας.*

**c.** *hoc enim tempus [sc. annos triginta]* genean *vocari Heraclitus auctor est, quia orbis aetatis in eo sit spatio; orbem autem vocat aetatis dum natura ab sementi humana ad sementim revertitur.*

**d.** *Ἡράκλειτος* γενεὰν *τὸν μῆνα καλεῖ.*

**132.** [...] ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι.

**133.** τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

**131.** Philo frr. ed. I. Rendel Harris (Cantabrigiae, 1886. - P. 20); Plut. *de def. orac.* 415 e; Censorin. *de die nat.* 17, 2; Ioann. Lydi *de mensibus* III 14 • (**a.**) | τὸν Wendland: αὐτὸν cod. αὖ τὸν (D.) τὸν αὐτὸν Reinhardt | μὲν: μὲν <γὰρ> coni. (M.) | τεσσαρεσκαιδεκαέτη (D.): τεσσαρεσκαιδεκάτην perperam Harris, Reinhardt, Kirk | πεντεκαιδεκάτῳ: immo τεσσαρεσκαιδεκάτῳ

**132.** Plut. *quaest. plat.* 1007 d e

**133.** Clem. *paedag.* II 99, 5 (I, p. 216 St.) • | τις: τινα coni. Schleiermacher τι Gataker

**131.**

**a.** *Trisdešimties metų žmogus gali tapti seneliu: jis pasiekia vyrystę keturiolikos metų, kai jau gali pasėti sėklą, o jo sėjinys per metus gimsta ir po penkiolikos metų vėlei gimdo į save panašų.*

**b.** *Trisdešimt metų sudaro* kartą *pasak Hėrakleito, - per tą laiką pagimdžiusysis savo pagimdytąjį padaro gimdytoju.*

**c.** *Šį laiko tarpą [trisdešimt metų] Hėrakleitas pradėjo vadinti* karta, *kadangi jame telpa gimimo ratas, o gimimo ratu vadina laiką, per kurį žmogaus prigimtis nuo sėjos sugrįžta prie sėjos.*

**d.** *Hėrakleitas mėnesį vadina* karta.

**132.** [...] Laikai, kurie visa ką neša.

**133.** Kaip gi kas nors pasislėptų nuo to, kas niekad nenusileidžia?

# KOMENTARAS

**1.**

*Štai šitos Žosmės esančios amžinai nesupranta žmonės nei prieš išgirsdami, nei kartą išgirdę. Mat viskam randantis pagal šią Žosmę, jie panašūs į [jos] nepatyrusius, nors patiria ir tokius kalbesius, ir tokius darbus, kaip aš dėstau, kiekvieną pagal prigimtį atskirdamas ir išklodamas, kaip yra. O kitiems žmonėms lieka paslėpta tai, ką jie veikia ovyje, lygiai kaip ir tai, ką maršai atiduoda miegodami.*

(1.1) Trumpa graikų prozos gimimo istorija tokia. Kaip teigia Svida, Hekatajas "pirmas paskelbė istorijos veikalą proza (ἱστορίαν πεζῶς), tačiau pirmą rašytinę knygą (συγγραφή) paskelbė Ferekydas" (*s.v.* Ἑκαταῖος). Tai tas pats Ferekydas Syras, kurį Porfyrijus vadino ἀρχηγὸς συγγραφῆς, "raštų pirmtakas" (plg. Diog. Laert. I 116). Savo knygą *Περιήγησις* Hekatajas paskelbė paskutiniame VI amžiaus dešimtmetyje, o Ferekydas gimė to paties amžiaus pradžioje. Tarp jų įsiterpia Anaksimandras, kuris, Temistijaus žodžiais (DK A 7), "pirmas iš mums žinomų graikų išdrįso paskelbti surašytą tekstą apie prigimtį (λόγον περὶ φύσεως συγγεγραμμένον)". Anaksimandras antrais penkiasdešimt aštuntosios Olympiados metais (547-6) turėjęs 64 metus ir netrukus miręs (Diog. Laert. II 2), tad ne vėliau turėjusi pasirodyti ir jo knyga (plg. Diano, p. 92).

(1.2) Šis Hėrakleito fragmentas yra ilgiausias išlikęs prozinis graikų tekstas iki Hėrodoto *Istorijos* bei ilgiausias mus pasiekęs paties Hėrakleito tekstas. Kaip liudija fragmento pradžią cituojantis

Aristotelis, šis tekstas atvėrė Hėrakleito "knygą" ar "rašinį" (σύγγραμμα).

(2) "Sakytinio" ir "rašytinio" teksto, sakytinės ir rašytinės tradicijos perskyra nėra tokia griežta ir paprasta, kaip galėtų pasirodyti iš aukščiau pateiktos graikų prozos atsiradimo istorijos, kuri sudaryta remiantis vėlyvosios Antikos šaltiniais. Prozos atsiradimas nebūtinai žymi rašytinės kūrybos ir rašytinio kūrybos *plitimo* pradžią (tačiau tai vėlgi nereiškia, kad nebuvo sakytiniu būdu atliekamų ir perimamų tekstų rašytinių atitikmenų - nepriklausomai nuo to, ar tie tekstai proziniai, ar poetiniai). Teksto užrašymas yra antrinė charakteristika jo kūrimo ir perdavimo (funkcionavimo) atžvilgiu. Apie šią perskyrą ankstyvosios graikų literatūros kontekste, nagrinėdamas Hėrodoto knygos atsklandą, rašo Nagy ([2], p. 9-10): "Hėrodoto pirmojo sakinio strategija kaip prielaidą priima giedojimo, recitavimo ar kalbėjimo publikos akivaizdoje tradicijų, o ne rašymo skaitytojams tradicijos egzistavimą. Tai savaime pakankama tokių tradicijų vadinimui 'sakytinėmis' pateisinti. Tačiau daugumai šis žodis - 'sakytinė' - turi kur kas siauresnę reikšmę, apsiribojančią mūsų pačių išankstinėmis kultūrinėmis sampratomis apie rašymą ir skaitymą. Jeigu kas nors yra 'sakytinis', mes linkę daryti prielaidą apie konfliktą su užrašytumo samprata. Tačiau, žvelgiant kultūrinės antropologijos požiūriu, būtent tai, kas yra 'rašytinis', turi būti apibrėžta to, kas yra 'sakytinis', terminais. "Rašytinis" nėra kažkas, kas nėra 'sakytinis', jau greičiau tai tam tikras *priedas* prie buvimo sakytiniu... Archainės Graikijos atveju [...] giesmės, poezijos ir prozos tradicijos visos trys fundamentaliai yra atlikimo dalykas ir kaip tokios priklauso sakytinei tradicijai. [...] Apskritai galima argumentuoti, kad archainės Graikijos giesmės, poezijos ir prozos tradicijoms nereikėjo rašymo priemonių nei kūrimui (*composition*), nei atlikimui (*performance*) ar pakartotiniam atlikimui (*reperformance*). [...] Kol sakytinės poezijos tradicijos vi-

suomenėje yra gyvos, užrašymas negali savaime paveikti kūrimo ar atlikimo ir nebūtinai sustabdo perkūrimo-atliekant (*recomposition-in-performance*) procesą".

Šiame kontekste ne be pagrindo kyla abejonių ir dėl Hėrakleito teksto pirminio pobūdžio - ar Hėrakleitas galėjo palikti σύγγραμμα, "knygą" ar "rašinį", rašytinį tekstą, kurio atsklanda galėtų būti mūsų svarstomas fragmentas, dabar abejojama labiau negu bet kada. Kirkas laikosi nuomonės, kad Hėrakleitas "neparašė nuoseklios knygos, o tik nuolat kartodavo rūpestingai suformuluotų nuomonių, arba *gnōmai,* ištaras" (p. 184). Tą pačią išvadą, svarstydamas "oralines" Hėrakleito metaforas, implikuoja Havelockas: "Klausytojai, kuriuos jis kritikuoja ir į kuriuos jis kreipiasi, visuomet yra tokie, kurie klausosi, net jeigu jie ir nesupranta, bet niekuomet neskaito to, ką jis būtų parašęs (fr. 1, B 19, 34, 50). Netgi apie save, kalbėdamas apie savo santykį su kitais jam žinomais autoriais: 'Kieno tik teiginius esu girdėjęs...' (fr. 86), - jis šneka taip, tarsi tie autoriai greičiau jau jam recituoti, negu jo skaityti" ([1], p. 10). Priklausymą sakytinei tradicijai įtaigoja ir Hėrakleito ištarų ritmingumas bei sąskambiai; galima aiškinti, kad jų paskirtis - palengvinti teksto įsiminimą ir recitavimą.

Tačiau konkrečios analizės rodo, jog fr. 25 ir 70 sąskambiai gali būti suprasti, tik turint prieš akis rašytinį fragmentų pavidalą (plg. koment. *ad loc.*). Negana to, oralinių metaforų vartojimas vargu ar gali būti argumentas už oralinį paties teksto pobūdį. *Pirma,* Hėrakleitas rašo sakytinės tradicijos aplinkoje, tad veikiausiai savo veiklą suvokia sakytinės tradicijos terminais ir vartoja iš jos pasiskolintas autoreferencijos formas. *Antra,* specializuotas žodis "skaitymui" įvardyti - ἀναγιγνώσκειν, pažodžiui: "atpažinti [raides]" - atsiranda maždaug apie tą metą, kai buvo parašyta Hėrakleito knyga (pirmąsyk randamas Pindaro raštuose, *O.* X 1), o standartiniu žodžiu skaitymui pavadinti tampa dar vėliau. Hėrakleito vartojamoje kalboje rašytinio teksto skaitymas kokio atskiro įvardiji-

mo neturėjo, egzistavo daugybė įvairių maždaug tą patį reiškiančių žodžių[1]. *Trečia,* Havelocko minimuose fragmentuose kalbama apie teksto recepciją apskritai. Turint omeny tai, kad tuo metu Graikijoje kone vienintelis skaitymo būdas buvo skaitymas balsu, vienintelis žodis išoriniam teksto recepcijos lygiui pavadinti visiškai natūraliai yra "išklausyti, išgirsti", - visiškai nesvarbu, ar "išgirstamas" kito, ar paties skaitomas tekstas (netgi žymiai vėliau, kai dėl rašytinio teksto pobūdžio negali kilti jokių abejonių, "knygos skaitytojai" vadinami οἱ ἀκούοντες, "klausytojais" - plg. LSJ, *s. v.* ἀκούω I. 4)[2].

(3.1) Dar Aristotelis (*Rhet.* 1407 b 11) yra pastebėjęs neaiškų

[1] Svenbro (p. 36) pateikia tokį terminų, vartotų įvairiems "skaitymo" aspektams įvardyti, sąrašą: νέμειν, ἀνανέμειν, ἀνανέμεσθαι, ἀναλέγεσθαι, ἐπιλέγεσθαι, ἀναγιγνώσκειν. Itin svarbu tai, kad "skaitymo" prasme anksti buvo vartojamas ir λέγειν, kaip aiškėja iš Platono *Teaiteto* frazės: ἀλλά, παῖ, λαβὲ τὸ βιβλίον καὶ λέγε "Na, vaike, imk knygą ir skaityk!" (143 c) - Svenbro, p. 53.

[2] Vargu, ar galėtume argumentais už rašytinį Hėrakleito knygos pobūdį laikyti kritišką santykį su poetine tradicija, kuri buvo visų pirma ir kone išskirtinai sakytinė. Šiame fragmente Hėrakleitas įvardija ἔπεα καὶ ἔϱγα, "kalbesius ir darbus" kaip savo λόγος turinį. Apie ἔπος, tradicinę poeziją, kalbama kaip apie tai, apie ką Hėrakleitas žada "pagal prigimtį atskirti ir iškloti, kaip yra". Tad čia būtų galima įžvelgti tam tikrą distanciją ir perskyrą tarp λόγος ir ἔπος, - ἔπος apibūdinamas kaip λόγος turinys. Tačiau netgi toks λόγος iškilimas ir privilegijavimas ἔπος atžvilgiu toli gražu vienareikšmiškai neįrodo ryšių su sakytine tradicija nutraukimo. Kaip teigia Nagy, VI-V amžiuje λόγος buvo sąvoka, skirianti gemantį prozos meną ir jo atlikėjus nuo ankstesnės poetinės tradicijos: "Tiek prozos, tiek dainos kalba nurodo, kad proza turi būti atliekama *logioi,* 'sakančiųjų', tuo tarpu tiek poezija, tiek daina atliekamos *aoidoi,* 'dainuojančiųjų'" ([2], p. 9; plg. Pind. *N.* VI 45-47, Hdt. 2. 135, 143). Taigi, Hėrakleito refleklyvus savo kūrybos kaip λόγος įvardijimas nerodo nieko daugiau, išskyrus tai, kad jis savo kūrybą įsisąmonino per priklausomybę prozos, o ne poezijos tradicijai.

žodžio αἰεί "amžinai" derinimą - neakivaizdu, ar jis derintinas su ankstesniais, ar su toliau einančiais žodžiais. Nors dauguma tyrinėtojų jautėsi privalą pasirinkti vieną ir atmesti kitą skaitymą, analogiški derinimo atvejai fr. 55 ir ypač fr. 69 rodo, kad lygiai galioja abi skaitymo galimybės. Taigi, ištaros pradžią galima skaityti ir "Žosmės, esančios amžinai", ir "amžinai nesupranta žmonės"[3]. Šitoks, anot Mackenzie, dviveidį dievo Jano atvaizdą primenantis žodžio αἰεί derinimas jungia "amžinai esančią Žosmę" ir jos akivaizdoje buvojančius žmones esminės tarpusavio priklausomybės ryšiu: λόγος yra ir galioja amžinai - o žmonės lygiai amžinai jo nesupranta.

(3.2) Žodžiai ἀξύνετοι γίνονται "nesupranta" susišaukia su tos pačios paradigmos žodžiu οὐ ξυνιᾶσιν "nesuvokia" fr. 40. Abu šie žodžiai savo ruožtu nurodo į "to, kas bendra" (ξυνόν) topiką fr. 6, 11 ir 80, kur "žostantieji su protu (ξὺν νόῳ λέγοντες) turi stiprintis tuo, kas bendra visiems (ξυνῷ πάντων)". λόγος prilyginamas "tam, kas bendra", o jo "nesupratusieji" mąstomi kaip tie, kas "nesueina bendrystėn" su λόγος.

(3.3) Tik λόγος, "Žosmei" predikuojama eænai, "būti", o apie "žmones" ir "visus daiktus" sakoma, kad jie γίνονται, "randasi"[4]. Ankstyvojoje ir klasikinio meto graikų vartosenoje "būti" reiškia

[3] Fragmento pradžioje yra dar viena sintaksinė dviprasmybė. Genityvinę konstrukciją τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ galima skaityti dvejopai: ir kaip *genitivus absolutus* ("Žosmei esant amžinai"), ir kaip žodžio ἀξύνετοι valdomą genityvą ("Žosmės nesupranta"). Būtent ši dvejopo genityvinės konstrukcijos aiškinimo galimybė įgalina aptariamąjį dvejopą αἰεὶ derinimą.

[4] Ta pati perskyra atliekama ir *Evangelijos pagal Joną* Prologe, kur apie Žodį (λόγος) sakoma "būti" (εἶναι), apie visa kita - "rastis" (γίγνεσθαι): "Pradžioje buvo Žodis, Tas Žodis buvo pas Dievą, ir Žodis buvo Dievas. Jis pradžioje buvo pas Dievą. Visa per jį atsirado, ir be jo neatsirado nieko, kas tik yra atsiradę" (*Jn* 1, 1-3; ir t. t.).

taip pat ir "būti teisingam, būti iš tikrųjų, galioti" (Kahn [3], p. 331-362; vad. *veridical use*). Amžino λόγος galiojimo, teisingumo teigimas dar labiau išryškina žmonių būsenos nepastovumą ir netvarumą: amžinai nesuprasdami jie ne yra, o "randasi", arba, prisiminus Maceinos perskyrą, "buvoja".

(3.4) Ištaros poetiką grindžia kelios paralelinės antitetinės struktūros.

(3.4.1) Vienos Žosmės ir daugingų žmonių supriešinimą tolesniame sakinyje atkartoja "visa ko, visų daiktų" (πάντα) ir vienos "Žosmės" (λόγος), pagal kurią jie randasi, sugretinimas, užsklendžiantis ištaros pradžioje įvesdintą vienio-daugio temos įvesdinimą ir sudarantis chiastinę struktūrą (λόγος - ἄνθρωποι ↔ πάντα - λόγος; *sg.*, *pl.*, *pl.*, *sg.*).

(3.4.2) Be to, fragmento pradžios *genitivus absolutus* konstrukciją atspindi tokia pat konstrukcija tolesniame sakinyje, kartu su dviem tarinio grupėmis (jų veiksnys bendras - ἄνθρωποι) sudaranti paralelizmą, kurio lygiagrečiose klauzulėse žmonių nesupratimas priešinamas Žosmės būčiai ir veiksmingumui:

| | |
|---|---|
| τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ | [ἀεὶ] ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι |
| γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε | ἀπείροισιν ἐοίκασι [ἄνθρωποι] |
| *tai šitai Žosmei esant amžinai* | *žmonės [amžinai jos] nesupranta* |
| *viskam randantis pagal štai šitą Žosmę* | *[žmonės] panašūs į [jos] nepatyrusius* |

(3.4.3) Dar vieną chiazmą sudaro frazė καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον "ir prieš išgirsdami, ir kartą išgirdę".

(4.1) Heideggerio bandymą rekonstruoti pirminę λόγος reikšmę (*Logos* (*Heraclitus, Fragment B 50*) // Heidegger, p. 59-68) iš esmės reabilitavo Heriberto Boederio atlikti šio žodžio reikšmės tyrinėjimai (p. 82-91). Jo ir Carlo Diano (p. 90-92) išvados leidžia λόγος semantiką kildinti iš ankstyvos homėrinės žodžio λέγειν

reikšmės: "rinkti, kaupti, burti; išrinkti, atrinkti; išvardyti, išskaičiuoti: skaičiuoti; išvardyti, išskaičiuoti: pasakoti, apsakyti". Štai kaip λέγειν semantiką apibūdina Boederis: " λέγειν, kaip ir kiekvienas kitas sakymas, leidžia kam nors žinoti; tačiau šiam žodžiui būdinga tai, jog jis pats išryškina sakančio leidimo-žinoti (*Wissenlassen*), t.y. įdabartinimo (*Vergegen-wärfigung*) veikimo būdo ypatumą: to, kas buvo žinoma, visuma yra išskleidžiama jos atskirybių sekoje... λέγειν turi įvykdyti pilnutinį tam tikro žinojimo atkartojimą... Sakymas, įvardijamas kaip λέγειν, savo pateikimo pilnutinumu visiškai tarnauja tikslumui, o tuo būdu ir aiškumui" (S. 85-86.)[5]. Svarbi λόγος prasmei suprasti yra konvergencija su žodžio λέχομαι "gulėti, sugulti; guldyti" semantika (šio žodžio *praesens* aptiktas tik Hesychijaus žodyne, o visos kitos formos sutampa su atitinkamomis λέγειν formomis - plg. LSJ *s. v.*).

[5] Plg. Dilcherio aptarimą, vykusiai perteikiantį λόγος vartoseną archainio ir klasikinio meto kontekstuose: "Kilęs iš λέγειν kaip *verbum dicendi*, λόγος pirmine prasme yra šnekos fenomenas. Jis apskritai žymi tai, kas yra pasakyta žodžiais ir pasirodo kalboje. [...] Jis neapribotas tam tikra specifine šnekos rūšimi, [bet, kitaip negu ἔπος ir μῦθος] implikuoja labiau apibrėžtą struktūrą. [...] Epinę vartoseną atitinka ir VI bei V a. vartosena, kur λόγοι reiškia 'pasakojimus', 'šnekas'. [...] Vartojamas vienaskaita, λόγος yra konkreti pasakojama istorija. [...] Lygiai taip pat λόγος gali nurodyti kažką, kas visuotinai kalbama - seną posakį ar patarlę. Bendresne ir laisvesne prasme tai gali būti orakulo ištara, pranešimas apie kažką, kas yra atsitikę (net jeigu tai turėtų tik gandų pavidalą) ar aplinkybių aprašymą. Tad iš čia galime regėti, jog λόγος susijęs su konkrečiu turiniu. λόγος siekia ką nors perteikti, išdėstyti tam tikrą dalyką. Jo pagrindinė funkcija yra atskleisti ir pateikti dalyką taip, kad jis būtų suprastas. [...] λόγος yra konkrečios temos ekspozicija ir dėl to turi specifinį bei apibrėžtą pobūdį. Tad jis gali būti identifikuojamas ir nurodomas kaip tas ar kitas konkretus λόγος. Sekdamas medžiaga, kuri turi būti paaiškinta, ir ją pateikdamas, λόγος turi tam tikrą struktūrą ir vidinę vienybę. Jis sudaro visumą (πᾶς), kuri būna išreikšta tuomet, kai dalykas iki galo išdėstytas ir išaiškintas. Tad jis gali būti aiškiai skiriamas nuo kitų λόγοι" (p. 34-36).

(4.2) Hėrakleito meto kalboje ši pirminė žodžio reikšmė jau buvo susikristalizavusi į stebėtinai įvairias vartosenas. Štai kaip tą sinchroninę padėtį aptaria Diano: "Tarp VI a. pabaigos ir pirmosios V a. pusės jau paliudyta didžioji dalis reikšmių, kurias λόγος turi klasikinio meto bendrojoje vartosenoje, - tiek tų reikšmių, kurios šį žodį sugrąžina prie pirmapradės kamieno vertės, kaip kad 'skaičius, sąskaita', 'ataskaita', 'santykis' - ir kiekybinis, ir mato santykis, - 'išskaičiavimas, sumetimas', 'pagrindas, motyvas', - tiek tų reikšmių, kurios, pabrėžus 'išskaičiavimo kaip pasakojimo' momentą, šį žodį, kaip ir atitinkamą veiksmažodį, privertė žymėti 'kalbėjimo' veiksmą ir tą dalyką, kuriuo kalbėjimas pavirsta, kaip kad 'šlovė', 'gandas', 'padavimas', 'žodis', 'posakis', 'nuomonė', 'sprendimas' ir kiti panašios rūšies dalykai" (Diano, p. 94.). Pindaras šio žodžio daugiskaitą bent trissyk vartoja savo paties giesmėms įvardyti (*O.* IX 12; *N.* IX 54; *O.* I 110; taip pat greičiausiai ir fr. 194, 3).

Ši vartosenų įvairovė atsispindi ir Hėrakleito fragmentuose: žodis λόγος ten pavartotas 10 kartų; trissyk jis reiškia tam tikrą kalbėjimo ar teksto visumą (fr. 96, 86, 12; pastarame fragmente tą pačią reikšmę nurodo ir bendrašaknis žodis ὁμολογεῖν), dusyk - "matą" (fr. 40, 103), kartą - arba "posakį", arba "šlovę, garsą, vertę" (fr. 93); dviejuose fragmentuose žodį suprasime pagal tai, kaip suprasime fr. 1 (fr. 2, 6; tai pačiai reikšmei priklauso ir fr. 12 vartosena, nors drauge šis žodis ten taip pat reiškia ir "tekstą").

Šio žodžio reikšmę Hėrakleito fragmentuose dera mąstyti ne iš vėlesnės kristalizacijos, bet iš pirmapradės prasmės vienybės pozicijų. Reikšmių įvairovė atsiranda, kai šį žodį mėginame išsiversti savo mąstymo kategorijomis, tuo tarpu graikų suvokimui pati kalbinio lygmens - žodžio λόγος - vienybė užtikrina šiuo žodžiu žymimo designato vienybę. Įvairūs šiuo žodžiu įvardyti konceptai graikams tegalėjo būti mąstomi kaip įvairios *to paties* kalbos ir mąs-

tymo vieneto, žymimo žodžiu λόγος, prasmės apraiškos. Kitokių būdų mąstyti λόγος reikšmei, kaip remdamiesi "λόγος" reikšmine tapatybe, graikai tiesiog neturėjo (mėginimai λόγος diferencijuoti, apibrėžti λόγος reikšmę per kažką kita pirmąsyk mus pasiekia Platono *Teaitėte*, 201 c-210 d)[6].

Šio fragmento λόγος vartoseną adekvačiai suprasti itin svarbu dėl to, kad būtent ta žodžio vartosena, kuria jis pavartotas šiame fragmente, daro jį pamatine Hėrakleito mąstymo kategorija, ir pats šio žodžio "pamatiškumo" pavidalas iškyla šiame fragmente, valdydamas visos ištaros prasmę.

(4.3) λόγος vartoseną fr. 1 suprasti įgalina Aristotelio ir Seksto pranešimai apie tai, kad šia ištara prasidėjo Hėrakleito knyga (plg. (1.2)). Palyginę jį su kitomis mus pasiekusiomis seniausių graikų prozinių veikalų atsklandomis, regime, jog jis atitinka tradicinę at-

[6] Šios pirminės prasmės vienybės, kuri yra prasmės diferenciacijos sąlyga, nesuvokimą geriausiai rodo tie λόγος vertimai, kuriuose žodžio prasmę mėginama perteikti kuria nors iš dalinių jo vartosenų, nesuvokiant, kad pastarosios gali funkcionuoti tik kaip žodžiu λόγος žymimos vieningos prasmės visumos konkrečios aktualizacijos, iškeliančios paviršiun vieną iš daugelio tos visumos aspektų. Šitaip, pavyzdžiui, nusitverdamas tų kontekstų, kuriuose aktualizuojama λόγος kaip "santykio, mato, proporcijos" prasminis aspektas, Marcovichius jį verčia "universaliu Dėsniu" ([1], p. 3), o Kirkas aiškina, jog tai esą "daiktų sąrangos vienijanti formulė ar proporcionuojantis metodas, o tai beveik gali būti apibrėžta kaip daiktų struktūrinis planas - tiek visumos, tiek individualus" (p. 187). Ištikimesni vertimai, kurie laikosi "tam tikro kalbos ar kalbėjimo vieneto" kaip kitų prasmės aspektų vienijančio pagrindo: *discours* (Bollack-Wismann), *account* (Hussey, Kahn), *Discorso* (Diano), *Rede* (Hölscher). Plg. taip pat *espressione* "išraiška" (Colli); *Auslegung* ("Išdėstymas"): "Knygos pradžioje Hėrakleitas įvardija tai, ką jis perteikia - *Logos:* atskleidimą ir išdėstymą, kaip jie perduodami to, kuris palaiko kalbą arba teikia išaiškinimą; toliau jis informuoja apie tai, kaip kiekvienas atskiras daiktas ir kiekvienas faktas iš tikrųjų laikosi" (Mansfeld, p. 232); "*[Logos]* - metaforinis 'pasaulio kaip kalbos' modelis" (Lebedev [2], p. 117).

sklandos sąrangą[7]. Vadinasi, λόγος Hėrakleito fragmento pradžioje neabejotinai reflektyviai nurodo Hėrakleito tekstą; šią nuorodą patvirtina ir pavartotas įvardis ὅδε (τοῦδε τοῦ λόγου), kuris reiškia maždaug "štai šitas, esantis čia, prieš akis" (*cf.* LSJ *s.v.*: "...ὅδε *refers more distinctly to what is present, to what can be seen or pointed out*"). Plg. Dilcher: "Λόγος ὅδε, be abejo, yra konvencinė nuoroda į save. Tad galima jį tapatinti su paties Hėrakleito tekstu, jis yra užrašytas ir suformuluotas dėstymas, esantis skaitytojui prieš akis" (p. 12).

(4.4) Tokia prasmė iš pirmo žvilgsnio prieštarauja visam kitam, ką fr. 1 kalba apie λόγος: kaip galima apie Hėrakleito tekstą sakyti, kad jis "yra amžinai"?

Tačiau pažvelgę į kitus fragmentus, kur λόγος minimas, regime, jog λόγος niekaip nebūtų galima apibūdinti vien kaip

[7] Visose mus pasiekusiose veikalų pradžiose yra nuorodos į patį pradedamą veikalą - autorius paprastai prisistatydavo vardu ir tėvavardžiu (arba nuoroda į kilimo vietą) ir pareikšdavo pradedąs pasakojimą. Plg.: Ἑκαταῖος ὁ Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν. "Hekatajas Milėtietis pasakoja taip: rašau tai, kaip man atrodo esant teisinga. Mat graikų pasakojimai yra, kaip man atrodo, gausūs ir juokingi" (FGrHist 1 F 1). Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ· περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι. "Alkmajonas Krotonietis, Peirito sūnus, štai ką kalbėjo Brotinui, Leontui ir Batylui: apie neregimus dalykus, kaip ir apie mariuosius aiškumą turi tik dievai, o [mums] kaip žmonėms - spėlioti...[sakinys nebaigtas]" (DK 24 B 1); tą pačią struktūrą pakartoja ir Antiocho (FGrHist 555 F 2), ir Hėrodoto (I 1) knygų pradžios, ir Dėmokrito fr. B 165. (Šios analogijos leistų spėti išvien su Dielsu, jog ir prieš Hėrakleito fr. 1 buvo pristatanti frazė - tai paaiškintų priešinamosios dalelytės δὲ buvimą Hipolyto tekste po pirmojo fragmento žodžio.) Dažnai autoriai duoda tiesioginę nuorodą į savo λόγος, kaip, pavyzdžiui, Ionas iš Chijo (Ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου· πάντα τρία "Mano žosmės pradžia: viskas triguba..."; DK 36 B 1), Diogenas iš Apolonijos (DK 51 B 1) ar Pytagorui priskiriamos knygos autorius (DK 14 A 19). Smulkiau plg. Dilcher, p. 12-14.

Hėrakleito teksto, nes λόγος sutampa su "tuo, kas bendra" (fr. 6). Be to, fr. 12 Hėrakleitas aiškiai deklaruoja tai, kad skelbiamas λόγος kyla ne iš jo paties, o yra nuo jo atskiras: "Ne manęs, bet λόγος išklausiusiems..." Tad λόγος aiškiai aprėpia ir Hėrakleito tekstą, ir tame tekste skelbiamą prasmės suformulavimą. Čia iškyla antroji galima įvardžio ὅδε prasmė: įvardydamas "tai, kas yra štai čia", jis galbūt nurodo ne tik Hėrakleito tekstą, bet ir to teksto turinį: prieš skaitytojo akis plytintį pasaulį. λόγος čia reiškia ir Hėrakleito tekstą, kurį jis dabar skelbia, ir kartu, pasaulio esmės aprašą, kurį tas tekstas pateikia, ir prieš akis plytinčią tikrovę, kuri skaitoma kaip prasmingas tekstas, - λόγος yra visų šių dalykų sutaptis.

Pagal λόγος "visa kas randasi" - jis yra visuotinis kaip vieningas ontologinis tikrovės pagrindas bei dėsnis ir vieninga tikrovės prasmė.

(4.5) λόγος turinys, kurį Hėrakleitas "dėsto" (διηγεῦμαι) ir kurio prasmės žmonės net ir patirdami neįsisąmonina, yra ἔπεα καὶ ἔργα, "kalbesiai ir darbai". Dilcheris teisus, šią formulę laikydamas žmogaus gyvenimo (ar veiklos) visumos įvardijimu (p. 17). Tai patvirtina žodžio ἔργον reikšmė "dalykas, darbas, reikalas" (LSJ *s.v.* II. 1) ir ne sykį tiek epuose, tiek prozoje užfiksuotas posakis ἔπος καὶ ἔργον, apytikslis lietuviškos formulės "ir žodžiais, ir darbais..." atitikmuo (plg. φράσομαι ἔργον τε ἔπος τε *Il.* XV 234; τελέσαι ἔργον τε ἔπος τε *Od.* II 272; ἅμα ἔπος τε καὶ ἔργον ἐποίεε Hdt. III 134; χρηστὰ ἔργα καὶ ἔπεα ποιέειν *ibid.* I 90; cf. Aesch. *Pers.* 174 *etc.*). Vietoj žodžio ἔπος posakyje gali būti ir μῦθος, o vėliau, didėjant abstrakčiam žodynui, žodį ἔργον ima keisti tos pačios reikšmės, tik siauriau vartojamas žodis πρᾶγμα.

Žodžiai ἔπεα καὶ ἔργα yra aiškiai epinio konteksto žodžiai. *Iliadoje* ir *Odysėjoje* λόγος pavartotas tik dusyk, ir abu kartus nestandartiniuose kontekstuose, tuo tarpu ἔπος ten yra standartinis žodis bet kokiam kalbėjimo vienetui įvardyti (plg. *Il.* III 83 etc.), o daugiskaita beveik terminologiškai reiškia "epą, epinę poeziją" (Pind. *N.* II 2; Hdt. II 117). Kita vertus, plačiausiai paplitusi ἔργον

reikšmė - "darbas, žygis, veiksmas" (plg. "žmonių ir dievų darbai", ἔϱγα ἀνδϱῶν τε θεῶν τε *Od.* I 338), ypač karo žygiai (plg. πολεμήϊα ἔϱγα *Il.* II 338 *al.*), - žodžiu, visa tai, apie ką kuriami epai (užtenka prisiminti kad ir Hėsiodo epo pavadinimą - Ἔϱγα καὶ Ἡμέϱαι). Tad, galimas daiktas, pirmosiose eilutėse pristatydamas savo knygos temą, savo apmąstymų turiniui įvardyti Hėrakleitas ironiškai pasitelkia epinę dikciją - tai būsią "žodžiai ir žygiai", tačiau apskritai tai reiškia žmogaus egzistencijos visumą[8].

(4.6) Apie žmones sakoma, kad jie λόγος "nesupranta nei prieš išgirsdami, nei kartą išgirdę". "Kartą" (τὸ πϱῶτον) gali reikšti tiek "pirmąkart, vieną sykį", tiek "apskritai, iš viso" (plg. LSJ *s. v.* πϱότεϱος B III. 3. e). Jeigu frazę suprasime vien pastarąja prasme (kaip kad daro Dilcher, išn. 2 p. 9), tai jos turinys bus griežtas ir besąlygiškas galimybės suprasti neigimas, verčiantis abejoti bet kokio tolesnio Hėrakleito kalbėjimo prasmingumu. Tačiau šis žodis tikriausiai čia turi abi prasmes, ir teiginys adresuojamas *dabartiniam, dabar skaitančiam* skaitytojui, ką tik pirmą sykį paėmusiam į rankas Hėrakleito tekstą. Tuomet Hėrakleito teiginys įgyja dvilypį pavidalą: nesuprantančiam juo neigiama supratimo galimybė, o įdėmiam

[8] Įvardydamas ἔπεα kaip savo λόγος turinį, - taigi, tai, kas λόγος subordinuota, - Hėrakleitas galbūt nori atskirti tradicinę kūrybą, žymimą žodžiu ἔπος, ir savo rašymą, kuriam įvardyti pasitelkiama netradicinė λόγος kategorija. Atsiribojimą nuo epinės tradicijos, įvykstantį pirmiausia mąstymo lygmeniu, galima būtų aprašyti taip: λόγος iškyla kaip individualios patirties momentas ar išraiška; λόγος visuotinumas kyla iš individualios patirties, bendrybės sąlyga ir šaltinis yra asmeninė patirtis ("posūkį į save" įvardija fr. 102: "Ištyrinėjau save patį"). Visuotinybė pasiekiama per individualią patirtį, o ne perimant tradicines normas. Tuo tarpu tradicijoje, kurią žymi ἔπος, visuotinumas iškyla kaip susitapatinimas su bendruomenės vertybėmis, o individas apibrėžiamas per bendruomeniškumą.

Galimas daiktas, ši Hėrakleito pradėta λόγος "internalizacija" prisidėjo prie tolesnės žodžio prasmės raidos, atvedusios į λόγος kaip "proto, *ratio*" apibrėžimą.

ir "besitikinčiam atrasti netikėta" (fr. 31) "daug žemės perkasančiam aukso ieškotojui" (fr. 87) tai gali būti užmaskuota nuoroda, jog pirmu skaitymu prasmės pasiekti neįmanoma, kad tik atsisakęs vilties greit suprasti, vis iš naujo skaitydamas, gilindamasis ir permąstydamas prieš akis turimo teksto (Teksto) prasmę jis galės su tuo λόγος "sueiti bendrystėn".

(4.7) Jeigu tikrovė suvokiama kaip tekstas, o Hėrakleito tekste atskleidžiama tikrovės esmė (plg. t. p. fr. 37, 36), tai visiškai tikėtinas skaitymas, kurį siūlo Lebedevas: "Metaforinis pasakymas 'štai šita Žosmė' (*logos,* fr. 1) atgręžia mus į 'tai, kas mums prieš akis', į regimą gamtos 'kalbą', fizinį kosmosą, betarpiškai suvokiamą juslėmis. Prigimties knygos (kalbos) neįmanoma perskaityti (išgirsti) nemokant kalbos, kuria ji parašyta (fr. 112); atskiri daiktai yra šitos kalbos 'žodžiai'. Kadangi graikų raštas buvo ištisinis (nesuskirstytas žodžiais), filosofija iškyla kaip menas teisingai perskaityti (interpretuoti) ir skaidyti juslinį tekstą į 'žodžius-ir-daiktus': '[...] aš atskiriu kiekvieną pagal prigimtį ir iškloju, kaip yra' (fr. 1). Filosofo užduotis - iš juslinių duomenų srauto išskirti kiekvieną priešybių porą, 'sugriebiant' jas 'kartu', viename žodyje-sąvokoje. O žmonės 'štai šią Žosmę' suskirstė 'ne pagal prigimtį'..." ([2], p. 117). "Atskirdamas pagal prigimtį" priešybių poras Hėrakleitas tarsi suskaido iš pažiūros vienalytį ir neartikuliuotą tekstą į prasminius vienetus, nelyginant žodžius, perskaito jo prasmę ir suranda vidinę priešybių porų vienybę.

(5.1) Žmonių būseną Hėrakleitas apibūdina kaip negirdėjimą klausant ir nepatyrimą patiriant. Fragmento pabaigoje šią paradoksalią padėtį apibendrina prilyginimas apie miegą: "O kitiems žmonėms lieka paslėpta (λανθάνει) tai, ką jie veikia ovyje, lygiai kaip ir tai, ką maršai atiduoda (ἐπιλανθάνονται) miegodami". Abiejuose sakiniuose žmonių nesuvokimui įvardyti pavartoti bendrašakniai ληθ- šaknies žodžiai. Pasak Dilcherio, "λανθάνειν paprastai

nesakoma apie tolimus ar paslėptus dalykus (skirtingai nuo κρύπτεσθαι), bet apie tai, kas nors ir yra čia pat, pasilieka nematoma ir nepastebėta" (p. 20). Geriausias tokios būsenos pavyzdys išties yra miegas: nors pasaulis yra čia pat ir visiškai atvirai, miegant jis lieka nuo mūsų paslėptas, kadangi, kaip pasakytų Hėrakleitas, "kiekvienas miegantis nusisuka į savišką pasaulį" (fr. 7), atsiskiria nuo "to, kas bendra". Dauguma žmonių šitaip "būva paslėptyje" būtent to, kas visų akivaizdžiausia - λόγος - atžvilgiu. Nors λόγος, būdamas tikrovės ontologinio pamato ir visuotinio dėsnio išraiška, yra ir žmonių buvimo pagrindas, tad žmonės su λόγος susiduria, jam priklauso ir jį "patiria" pačiu fundamentaliausiu, betarpiškiausiu ir intymiausiu būdu, tačiau jie vistiek lieka jo nepatyrę, ir todėl "patirdami į nepatyrusius panašūs". (Šį daugumos žmonių būsenos paradoksą Hėrakleitas įvardija ir fr. 2, 4; plg. fr. 133.)

(5.2) Iš išlikusių fragmentų sunku spręsti, kiek tokia "paslėpties" samprata paveikė Hėrakleito ἀλήθεια, "tiesos kaip nepaslėpties, paslėpties nuneigimo" mąstymą, tačiau kadangi vienintelis fragmentas, kur minimas bendrašaknis žodis ἀληθέα, "teisingi/ nepaslėpti dalykai" (fr. 82), kaip išminties imperatyvą iškelia būtent veikimą, orientuotą į tiesą/nepaslėptį, tai galima spėti, kad tiesos esmę Hėrakleitas mąstė būtent iš daugumai žmonių būdingo "likimosi paslėptyje" λόγος atžvilgiu įveikos (t.p. plg. fr. 133).

## 2.

*Su kuo labiausiai be paliovos bendrauja - su šia Žosme, - jie nesutaria,- ir su kuo kas dieną susiduria, tai jiems svetima rodosi.*

(1.1) Kad žodžiai τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι "visa ką tvarkančia" priklauso ne Hėrakleitui, o jį cituojančiam Markui Aurelijui, neleidžia abejoti aiškiai stoiška žodžio διοικεῖν kilmė (*ita* Bywater & Burnet). Antra vertus, tai nereiškia, kad neautentiškas yra ir su šia

fraze suderintas žodis λόγῳ "žosme". Panašiau, kad žodžiais "visa ką tvarkančia" Markas Aurelijus glosuoja Hėrakleito tekste buvusį žodį λόγῳ. Šia glosa Markas Aurelijus paaiškina, kodėl su λόγος žmonės "labiausiai be paliovos bendrauja" - dėl to, kad jis visa "apgyvenęs ir tvarko" - διοικεῖ. Menkai tikėtina, kad Markas Aurelijus būtų ryžęsis įterpti į Hėrakleito tekstą visą frazę - "su žosme, visa ką apgyvenusia ir tvarkančia". Už žodžio λόγῳ priklausomybę Hėrakleitui liudija ir dviprasmybė, kurią šis žodis kuria fragmento tekste - plg. (2.1).

(1.2) Antra fragmento dalis - "ir su kuo kas dieną susiduria..." - greičiausiai yra fr. 3 reminiscencija - mat šie žodžiai niekaip nepapildo pirmosios fragmento dalies, o tik atkartoja jos turinį vėlesniems laikams būdinga kalbėsena ir įvaizdžiu (*ita* Diano, p. 109). Tą patį įvaizdį Markas Aurelijus yra pavartojęs kitame, su Hėrakleitu tiesiogiai nesusijusiame kontekste: ...καὶ παύσῃ ξένος ὢν τῆς πατρίδος καὶ θαυμάζων ὡς ἀπροσδόκητα τὰ καθ' ἡμέραν γινόμενα "ir liausiesi buvęs svetimšaliu tėvynėje, ir kaip netikėčiausiais daiktais stebėjęsis kas dieną nutinkančiais dalykais" (XII 1, 2). Tai liudytų, jog antroje fragmento dalyje Markas Aurelijus tiesiog pakartoja fr. 2 ir 3 turinį, "išsiversdamas" jį į sau suprantamesnę kalbą.

(2.1) Žodžio λόγῳ datyvą šiame fragmente gramatiškai galima interpretuoti dvejopai: arba šio linksnio kaip papildinio reikalauja žodis ὁμιλοῦσι ("Su Žosme, su kuria labiausiai be paliovos bendrauja, - su ja jie nesutaria"), arba tą patį veiksmažodį apibūdinantis *dativus instrumenti* ("Su kuo dažniausiai bendrauja Žosme, su tuo jie nesutaria"). Abi datyvo reikšmės susilieja į vieną prasmę: λόγος, "Žosmė" iškyla ir kaip žmonių bendravimo "partneris" - tai, su kuo jie bendrauja, - ir kaip būdas, kuriuo (ar priemonė, kuria naudodamiesi) jie bendrauja. Ši dviprasmybė aktualizuoja λόγος kaip "kalbėjimo vieneto, kalbos" reikšmę, o žodis "bendrauti", ὁμιλεῖν (kilęs iš ὅμιλος "minia, sambūris") pabrėžia socialinį kalbėjimo

aspektą. Žmonės "bendrauja", sueina į bendrystę λόγῳ "žosme/žodžiu", tačiau bendravimas žodžiu/žosme taip pat yra bendravimas *su* žodžiu/žosme (λόγῳ). Kalbėdamiesi, žosdami vienas kitam žodžius (ὁμιλοῦντες λόγῳ) žmonės dalyvauja Žosmėje (ὁμιλοῦσι λόγῳ), - ar gal Žosmė dalyvauja jų žodžiuose.

(2.2) Su Žosme, λόγος žmonės susiduria ir bendraudami su "tikrovės tekstu", kuris suvokiamas per kalbines kategorijas - kaip kalbos/Žosmės (λόγος) dėsniais sutvarkytas pasaulis. Šia prasme λόγος yra tai, su kuo žmonės bendrauja "labiausiai be paliovos".

(2.3) "Bendravimas su *logos*" - tiek kalbėjimas, vykstantis per *logos* ir su jo pagalba, tiek "bendravimas" su tikrovės tekstu, - turėtų atnešti sutarimą su *logos*, įsiklausymą į jį ir jo "pripažinimą" (plg. λόγου ἀκούσαντας ... ὁμολογεῖν fr. 12; svarbus sąskambis ὁμιλεῖν λόγῳ ↔ ὁμολογεῖν). Fragmento paradoksas tas, jog nors žmonės su *logos* ir bendrauja "labiausiai be paliovos", su juo jie "nesutaria" ir nuo jo "skiriasi", su juo "yra išsiskyrę" (pavartotas dviprasmiškas žodis διαφέρονται, galintis reikšti ir "nesutaria, kivirčijasi", ir "skiriasi, yra išsiskyrę", - plg. fr. 20). λόγος, kuris yra visų arčiausias kaip visa kame dalyvaujantis, visa ką įgalinantis tikrovės pagrindas, žmonėms yra ir pats tolimiausias, pats transcendentiškiausias dalykas, nes jie per savo "nesutarimą" yra su juo "išsiskyrę" (plg. fr. 86: Viena Išmintinga yra "nuo visų atsiskyrę" (κεχωρισμένον).

**3.**

*Tokių dalykų nenuvokia dauguma, kurie su jais susiduria, ir nepažįsta patyrę, o jiems tiktai regisi.*

(1.1) Nėra pakankamo pagrindo ὁκόσοι "kurie (*sc.* susiduria)" (sykiu su Bergku, Bywateriu ir Gatakeriu) taisyti į ὁκόσοις ar ὁκοίοις (tai atlikus, fragmentą reikėtų versti taip, kaip esu vertęs ankstesnėje fragmento publikacijoje: "Dauguma nenuvokia dalykų

tokių, su kokiais susiduria..." [Adomėnas [1], p. 5]). Šis taisymas remiasi abejotina prielaida, kad patikimesnis tas teksto variantas, kurio graikų kalba įprastesnė, ir, aiškiai apibrėždamas, apie kokius dalykus čia kalbama ("tokių, su kokiais susiduria"), panaikina teksto nuorodos į save patį galimybę (τοιαῦτα = "šių dalykų [apie kuriuos aš kalbu]"). Bevertė ir argumentacija, jog Hėrakleito fragmentas turįs pakartoti Archilocho (apie jį plg. fr. 97) žodžius, kurių variacija jis yra (plg. (2.1)), - tarytum variacija negalėtų perteikti visos varijuojamo teksto prasmės, jo neatkartodama pažodžiui.

(1.2) Keturių vienodos formos veiksmažodžių galūnės sudaro vidinį rimą, kurį paryškina trumpų klauzulių ritmas, kuriamas natūraliųjų kirčių pasiskirstymo:

οὐ φρονέ*ουσι* τοιαῦτα πολλοί,
ὁκόσοι ἐγκυρ*εῦσιν*
οὐδὲ μαθόντες γινώσκ*ουσιν*
ἑωυτοῖσι δὲ δοκέ*ουσι*

Rimą ardo nebent antros eilutės galūnė *-eusin* vietoj įprastinės *-ousi*(*n*), - tačiau tai spėjama forma, Dielso atstatyta iš aiškiai sugadinto rankraščio žodžio ἐγκυρσεύουσιν.

(2.1) Fragmentas varijuoja ir nuneigia vieną Archilocho eilutę: καὶ φρονεῦσι τοῖ' ὁκοίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν "ir tai nuvokia, su kokiais dalykais susiduria" (fr. 68 Diehl). Žmonės suvokia pasaulį pagal tai, su kuo jie susiduria; žmonių suvokimą formuoja patirtis, - teigia Archilochas. Hėrakleitas jo teiginį atmeta (bene dėl to Archilochą reikią "išmesti iš žaidynių ir išplakti"? - fr. 97), drauge pakeisdamas prasminius akcentus. Dalykų, su kuriais susiduria, dauguma nenuvokia, nes jie susiduria su λόγος; jeigu jie suvoktų tai, su kuo susiduria kiekviename žingsnyje, tai suvoktų Hėrakleito skelbiamą λόγος tiesą. Bėda ne ta, kad žmonių suvokiamą tiesą iškraipo patirtis, o kad žmonės nesupranta nė to, kas jiems duota patirtimi, nemoka jos interpretuoti (plg. fr. 112, 111).

(2.2) Pirminė μανθάνειν reikšmė - "patirti, išmokti" (plg. LSJ *s.v.*: *learn by study, by practice, by experience*). Žodžiai "ir nepažįsta patyrę" iš dalies atkartoja fr. 1 ἀπείροισιν ἐοίκασι πειρώμενοι "patirdami į nepatyrusius panašūs", ἀξύνετοι ἀκούσαντες "išgirdusieji ir nesupratę" fr. 1, 4: net ir patirdami tokias tikrovės savybes, apie kurias moko Hėrakleitas, ir praktiškai pagal jas veikdami, žmonės neįsisąmonina jų tikrosios reikšmės, nepažįsta tos struktūros, kuri tas pavienes savybes sujungia į vieningą visa ko visumą.

**4.**

*Išgirdusieji ir nesupratę panašūs į kurčius - tai apie juos liudija posakis: "Būdami čia nebūna".*

(1) Vienintelis dėmesio vertas teksto klausimas susijęs su fragmento gale pateikto priežodžio forma - ten, kur Euzebijaus, Teodoreto ir *Teosofijos* rankraščiai sako ἀπεῖναι "būti toli, *abesse*", Klemenso rankraštis pateikia ἀπιέναι "nueiti šalin, pasišalinti, *abire*", - žodžiu, rankraščiuose supainioti žodžiai εἶναι "būti" ir ἰέναι "eiti"; jų daugelis formų arba sutampa, arba yra labai panašios. Posakio logika reikalautų sakyti "būdami čia nebūna" ir daugelis tyrinėtojų priima būtent šį skaitymą, kita vertus, Klemenso rankraštis yra patikimiausias, ir bent jau Euzebijus bei Teodoretas juo ir remiasi, - tad jų skaitymas nėra nepriklausoma tradicija, o tik vėlesnis anos tradicijos ištaisymas.

Iš esmės negalime spręsti, kuris variantas yra "autentiškas". Mat, panašų atvejį regime fr. 120 - ten du paskutinius žodžius galima skaityti tiek su "būti", tiek su "eiti" šaknimis. Hėrakleito laikais nekirčiuotame tekste buvo labai nesunku sukeisti vietomis dvi raides, ir teksto prasmė būtų pasikeitusi: ΑΠΕΙΝΑΙ - ΑΠΙΕΝΑΙ.

(2.1) Šiame fragmente Hėrakleitas plėtoja fr. 1 pradėtą žmonių

nesupratimo temą: girdėjusieji (Hėrakleito skaitomą) λόγος (fr. 1, 12) ir jo nesupratę panašūs į kurčius, kurie klauso ir negirdi, regi lūpų krutėjimą, bet nesupranta žmones jungiančios kalbos. Tokie žmonės "būdami čia nebūna"[9] - visą laiką būdami visa aprėpiančio λόγος akivaizdoje, nuo kurio nepasislepia niekas (fr. 133), yra visiškai kitur, lieka kiekvienas savo pasaulėlyje.

(2.2) Dėl konstrukcijos κωφοῖσιν ἐοίκασι plg. fr. 1 komentaro (4.2).

5.

*Netikintieji... nei išgirsti mokantys, nei pasakyti.*

Žodis ἄπιστοι "netikintys, nepatiklūs", kurį citatos šaltinis Klemensas mini ryšium su šia ištara, veikiausiai priklauso Hėrakleitui. Šis žodis užtinkamas jau *Odysėjoje* (XIV 150) - taip vadinamas Eumajas, netikintis Odysėjo pasakojimu. Tad ir Hėrakleitas šiuo žodžiu greičiausiai pavadina netikinčius jo "pasakojimu", jo (skelbiamu) λόγος.

6.

*Todėl reikia sekti tuo, kas bendra, - o daugelis, esant bendrai Žosmei, gyvena tarsi turėtų nuosavą nuovoką.*

(1) Po pirmos fragmento dalies rankraštyje esanti frazė: ξυνῷ, *τουτέστι τῷ κοινῷ* (*ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός*) "tuo, kas bendra, *tai yra, tuo, kas visuotina* (*mat "bendra" yra visuotina*)", - yra perrašinėtojų įterpta žodžio ξυνός prasmę paaiškinanti glosa, kadangi κοινός yra vėlesnis žodis, o ξυνός vėlesniais laikais jau buvo sunkiai suprantamas.

[9] Kaip čia minimo priežodžio pavyzdį Marcovichius mini Aristofano *Eq.* 1119 sq. ir fr. adesp. 517 Nauck[2] ([1], p. 12).

(2.1) "Tuo, kas bendra" reikia sekti dėl dviejų priežasčių: pirma, tai, kas bendra, sutampa su tuo, kas vyksta "su protu", kaip aiškėja iš fr. 80 pateikiamo sugretinimo ξὺν νόῳ - ξυνῷ; antra priežastis, iš esmės aprėpianti ir pirmą, yra ta, kad jeigu egzistuoja vienatinis λόγος, vieninga visumos prasmė, kurios turinys yra visa ko vienybės išraiška (fr. 12), tai, būdamas vienintelis, *logos* neišvengiamai bus ir "bendras", visuotinis (kaip kad teigia antroji fragmento dalis). Idant pažinimas ir kalbėjimas galiotų, jie turi įsijungti į *logos* tiesos visuotinybę; bet koks pažinimas (ir ištara) bus teisingi tik tuomet, jei jie bus *logos* pri-pažinimas (ir su-tarimas su juo).

(2.2) Tačiau nepaisant šios reikmės įsijungti į visuotinę visa ko prasmę (λόγος), dauguma "gyvena tarsi turėtų nuosavą nuovoką" - negaudami dalies vieningame ir visuotiniame prasmės pasaulyje, gyvena pagal savo ribotą supratimą susikurtuose pasaulėliuose, pačių susidarytose ribotose prasmės struktūrose (plg. fr. 7).

7.

*Ovyje būnantiems yra viena ir bendra [pasaulio] sąranga, o kiekvienas miegantis nusisuka į savišką.*

(1) Pagrindiniai argumentai prieš fragmento žodžių (nors ne minties) autentiškumą yra šie: 1) κοινός - "bendras" - vėlesnis žodis, nepasitaikantis Homėro raštuose; be to, išlikusiuose fragmentuose kitais 5 atvejais Hėrakleitas vartoja archajiškesnį, epui, lyrikams bei jonėnų tarmei būdingesnį tos pačios reikšmės žodį ξυνός; 2) anachroniška laikoma žodžio κόσμος vartosena - "jokių archajiškų hipertonų nebuvimas *kosmos* reikšmėje čia sugestijuoja poplatonišką formuluotę" (Kahn [1], p. 104); 3) fragmentas nieko nauja nepridedąs prie to, ką sako fr. 1 galas. Šiais argumentais remdamiesi, Dielsas ir juo sekantys Reinhardtas, Kranzas bei Snellis atmeta antrą, o Kirkas - pirmą fragmento dalį. Tačiau atmetantieji vieną kurią

dalį turi autentišku nepripažinti ir viso fragmento, kadangi jo turinys pagrįstas griežta antiteze (taip daro Bollackas-Wismannas ir Kahnas).

Vis dėlto Plutarcho kontekstas rodo, kad fragmentas yra autentiškas. Hėrakleito ištara jame aktualizuojama kaip retorinio siužeto elementas, o jos filosofinis turinys didesnės reikšmės Plutarcho minties eigai neturi. Plutarchas jį įterpia aptarinėdamas prietaringo žmogaus (δεισιδαίμων) būsenos vargingumą: "o prietaringajam joks pasaulis nėra bendras", - taigi Hėrakleito ištarą Plutarchas vartoja kaip retorinį atspirties tašką, kaip autoritetingą tezę savo paties pateikiamai antitezei.

Be to, iš *accusativus cum infinitivo* konstrukcijos, kuria fragmentą cituoja Plutarchas, nesunkiai atkuriama visai hėrakleitiškai skambanti ištara: τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓν καὶ κοινὸς κόσμος ἔστι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστος εἰς ἴδιον ἀποστρέφεται.

Į priešininkų argumentus galima atsakyti taip:

(1.1) Žodis κοινός, nors Homėro nepaminėtas, vartojamas Hėsiodo, Hėrodoto, Pindaro, tragikų, tad nėra negalima, kad jį galėjo būti pavartojęs ir Hėrakleitas. Juoba kad tai motyvuoja fragmento aliteracija: ...καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων...

(1.2) Jeigu κόσμος čia reikštų vien "pasaulį", tegu ir be "jokių archajiškų hipertonų", tai pati tokia vartosena nieku anachroniška nebūtų, nes, kaip pabrėžia Marcovichius, Anaksagoro fr. B 8, Diogeno iš Apolonijos fr. B 2 ir Empedoklio fr. B 134, 5 κόσμος reiškia "pasaulį", o ir Hėrakleito fr. 55 žodžiams κόσμον τόνδε tiek Kirkas, tiek Kahnas pateikia vertimą *world-order*. Kas čia iš tikrųjų galėtų atrodyti anachroniška, ir ko nė vienas iš komentatorių neužčiuopia, yra ne κόσμος vartosena "pasaulio" prasme, o būtent iš pavartotų įvaizdžių neišvengiamai plaukiantis "pasaulio" kaip tam tikros patirties visumos apibrėžimas, suponuojantis subjektyvistinę mąstymo perspektyvą. Tačiau anachronizmo nelieka, jei κόσμος verčiame taip, kaip ir fr. 55 (plg. komentarą) - "sąranga, daili tvarka".

(1.3) Kad atsakytume į trečią argumentą - neva šis fragmentas

nieko neprideda prie kitur išplėtotos "miego metafizikos", palyginkime jį su galimais jo šaltiniais. Ką regime? Fr. 7 "budinčiųjų" būsenai suteikiamas epistemologinis pranašumas, o fr. 1 diskredituojamas ir daugumos žmonių laikymasis ovyje. Toliau - "miegodami užmiršta" reiškia toli gražu ne tą pat, kaip "nusigręžti į savitą sąrangą"; fr. 1 kalbama apie "miegą" griežtąja prasme, o fr. 7 - apie sapnavimą.

Palyginus su fr. 22 paaiškėja irgi anaiptol ne palankus budėjimo būsenos vertinimas, o greičiau tam tikras to, kas dedasi ovyje, tariamumas, dviprasmiškumas (kaip ir fr. 23).

(2) Fragmentas nauju aspektu tęsia fr. 1 pradėtą *logos* pažinimo ir žmonių nuomonių prilyginimą miego, sapnavimo bei sąmoningumo, "budėjimo" būsenoms. Supriešindamas efemeriškas daugingas "sąrangas", pasirodančias žmonėms sapnuose, su bendra tvarka, galiojančia esantiesiems ovyje, Hėrakleitas kviečia iš subjektyvių interpretacijų ir nuomonių "sapnų" pabusti jo skelbiamai *logos*, "Žosmės" tiesai. Sapno-ovio priešybe Hėrakleitas dar sykį pasako tai, ką tvirtina ir fr. 6. Lygiai kaip miglotas ir dviprasmiškas yra sapnų santykis su budėjimo tikrove, - ją iškraipydami ir paneigdami, sapnai vis dėlto su ja kažin kaip susiję, - taip dviprasmiškas ir neaiškus ryšys tarp tikrovės visuotinės sąrangos - λόγος - ir paskirų žmonių nuomonių apie ją.

**8.**

*Miegantieji yra to, kas vyksta pasaulyje, dirbėjai ir bendradarbiai.*

(1) Iš viso fragmento Hėrakleito yra tik pirmi du žodžiai - "miegantieji - dirbėjai", visi kiti - Marko Aurelijaus parafrazė. Tačiau tai nereiškia, kad jie negali patikimai atspindėti pradinės Hėrakleito minties.

(2) Visai tikėtina, kad jeigu jau egzistuoja viena bendra tikrovės sąranga, tai ir miegantieji jai priklauso ir turi dalį jos procesuose. Šio fragmento minties nedera painioti su fr. 7 ištara, kad "kiekvienas miegantis nusisuka į savišką pasaulį". Fr. 7 Hėrakleitas daugiau kalba apie vidinę pasaulį pažįstančiojo perspektyvą, o šiame fragmente jis vis dėlto pabrėžia, kad net ir gyvenantieji "saviškuose pasauliuose" priklauso vieningai tikrovės sąrangai ir net atsiskyrę yra visuotinybės dalis.

**9.**
*Nedera elgtis ir kalbėti it miegantiems.*

Šio posakio prasmė tikriausiai ta, kad ovyje esantiems žmonėms nedera elgtis ir kalbėti tarytumei miegotų ir sapnuotų - tai yra, priimti aplinką betarpiškai, nereflektuojant ir leistis jos nešamiems. Žinoma, fragmento turinys maža ką prideda prie fr. 1 miego simbolikos, dėl to tekstas gali būti ir tiesiog iš atminties netiksliai cituojančio Marko Aurelijaus parafrazė, bet vis dėlto tikėtiniau, kad tai vienas iš Hėrakleito "priesakų": trumpų įsakmių ištarų, perteikiančių reikalavimus, būtinus visa ko prasmės pažinimui ir gyvenimui pagal *logos* bei *physis*, "prigimtį" (plg. fr. 6, 80, 85, 101).

**10.**
*Atminti ir užmirštantį, kur veda kelias.*

Išlikęs tik nebaigtas sakinys, dėl to sunku pasakyti, kas juo apibūdinama ir kas turima omeny. Jeigu Markas Aurelijus įvaizdžio logiką perteikė teisingai, galima spėti, kad ištaroje minimi žmonės nors ir žengia teisingu keliu, yra pamiršę kelio tikslą - tai, kur jis galiausiai nuveda. Remiantis kitais Hėrakleito fragmentais, galima

spėti, kad čia minimi arba užmiršusieji, kur veda gyvenimas (plg. fr. 24), arba Hėrakleito pirmtakai - Anaksimandras ir galbūt kiti, - supratę pasaulio suskaidytumą į priešybes, bet neįžvelgę priešybių vidinės vienybės (plg. fr.14, 123, kur galbūt galima įžvelgti slaptą polemiką su Anaksimandru).

**11.**
*Nuvokimas bendras visiems.*

Nors Marcovichius šį fragmentą laiko liudijimu (prijungdamas ir analogišką Plotino pasakymą ξυνὸν τὸ φρονεῖν - *Enn.* VI 5, 11), nėra pagrindo jo nelaikyti autentiškais Hėrakleito žodžiais: jis teigia ne tai, jog visiems žmonėms būdinga turėti nuovoką, o kad egzistuoja vienas visuotinis teisingo nuvokimo pavidalas - visiems atvira galimybė pažinti save ir tikrovę.

**12.**
*Ne manęs, bet Žosmės išklausiusiems išmintinga sutarti visa viena esant.*

(1.1) Kalbantysis, ištaros autorius, pabrėžia savo atskirumą nuo λόγος, kurį jis žosta (ar tiksliau, kuris žosta per jį): "Ne *manęs*, bet *Žosmės* išklausiusiems..." Šie žodžiai nepalieka abejonių, kad λόγος, minimas fr. 1, nėra vien Hėrakleito sukurtas tekstas, kadangi Hėrakleitas čia sako, kad jo paties kalbėjimas įgalinamas ir kyla iš λόγος, kad netgi kalba ne jis, o patsai λόγος.

(1.2) "Žosmės išklausiusiems" - Hėrakleitas vienu tokių neabejotinai laiko save, pirmąjį λόγος klausytoją, - siūloma "sutarti, sutikti", ὁμολογεῖν. Pati žodžio forma rodo, kad šiuo atveju "sutarti" Hėrakleitui yra "kalbėti tą patį, ką ir λόγος". Šio kalbėjimo turinys

apibrėžiamas paskutiniais fragmento žodžiais - "visa viena esant". Taigi Hėrakleito teksto (λόγος), kiek jis užrašo ir perteikia pasaulio prasmę bei pagrindą (λόγος), turinys yra esminio visa ko vienio atskleidimas, parodymas "visa viena esant".

**13.**

***Yra Viena Išmintinga - žinoti sprendimą, visus daiktus per visus vairuojantį.***

(1.1) Diogenas Laertijus fragmentą pateikia taip, jog neakivaizdu, ar fragmento pradžioje esantis εἶναι priklauso Hėrakleitui, ir cituojant žodis ἔστι tik paverstas infinityvu netiesioginei kalbai perteikti, ar žodelis pridurtas nuo savęs. Vis dėlto siūlyčiau Hėrakleito žodžiams priskirti ir εἶναι (pirmykštė forma veikiausiai ἔστι), kadangi taip fragmento pradžioje atsiranda būdinga dviprasmybė.

(1.2) Fragmento viduryje tekstas sugadintas. Rankraščio žodžiai † ὀτέη κυβερνῆσαι † taisomi įvairiai, diskutuojama dėl to labai įnirtingai (trumpa diskusijos apžvalga pateikiama Marcovich [1], p. 311-313). Galima išskirti dvi tikėtiniausias taisymo kryptis: ὀτέῃ κυβερνᾶται "kuria vairuojama" (Deichgräber), ir ὀτέη <ἐ>κυβέρνησε "kuri vairuoja" (Diels). Abiem atvejais γνώμη iškyla kaip visa ko "vairininkė", skirtumas tas, ar "vairuoja" ji, ar "per ją", tai yra, ar suponuojama kažkas aukštesnio už γνώμη, ar ne. Mes renkamės antrąjį variantą, kur γνώμη "vairuoja" pati, kadangi ieškoti Hėrakleito fragmentuose pasaulį valdančių galių hierarchijos būtų interpretacijos požiūriu neekonomiška.

(2.1) Daugialypė žodžio ἔστι (kuris tokia forma gali reikšti ir "yra", ir "galima, įmanoma") prasmė leidžia fragmento pradžią skaityti dvejopai: "Yra viena išmintinga - žinojimas sprendimo..." ir "Galima žinoti viena išmintinga - sprendimą..."

(2.2) γνώμη, bendrašaknis su γιγνώσκειν "pažinti" žodis, gali reikšti ir "žymę", ir "mintį", ir "sprendimą", "valią", "nuomonę", galiausiai ima reikšti "praktines maksimas" ar "sentencijas". Turbūt čia svarbiausias daugumoje prasmių iškylantis su valia susijusio pažinimo, veikimu išreikšto pažinimo aspektas (plg. tokius posakius, kaip Διὸς γνώμην "Dzeuso valią" Aesch. *Prom.* 1003; εὐσεβεῖ γνώμᾳ φυλάσσοντες μακάρων τελετάς "pamaldžia valia sergėdami palaimingųjų slėpinius" Pind. *O.* III 41)[10]. Tokia žodžio reikšmė atsispindi ir ankstesniuose šio fragmento vertimuose: *intelligent will* (Patrick), *einsichtsvoller Wille* (Snell), *volontā autocosciente* (Walzer), *determinative judgment* (Tejera; visi vertimai cituojami: Tejera, p. 506).

(2.3) Problemiškas žodžio σοφός, σοφία turinys. Kaip teigia eklektiškas Toporovo tyrinėjimas (*q.v.*), σοφία yra "įgūdis", pirmiausia susijęs su sakralumo, kulto, ritualo sfera. Havelockas apibrėžia jį tiesiog kaip "įgūdį", *skill* arba *know-how* ([1], p. 287, plg. išn. 27 p. 162), su šia išvada sutinka ir Gladigow bei Hussey, - pasak pastarojo, "ankstyviausia ir pradine prasme šis žodis gali būti taikomas kiekvienam reikšmingam įgūdžiui, ar jis būtų religinis, ar ne" (*Laiškas aut.* 1995 01 23).

(2.4) Žodis κυβερνᾶν priklauso specifinei laivininkystės terminijai ir reiškia "vairuoti laivą, būti vairininku" (plg. οἰακίζειν fr. 62). Šį žodį panašia perkeltine prasme vartojo ir Pindaras: Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμονα ἀνδρῶν φίλων "Juk Dzeuso didis protas vairuoja mielų jam vyrų dievybę" (*P.* V 122-123). Žodžio forma yra "mitinio laiko aoristas", apie kurį smulkiau rašoma komentare fr. 19.

[10] Pažinimo, susijusio su veikimu ir jį lemiančio, reikšmė būdinga ir tokioms γνώμη reikšmėms, kaip "sąžinė" (cf. LSJ *s.v.*) ar net "praktinė maksima" - joje svarbiausia yra tai, kad išsakyta mintis, reikalaujanti veiksmingo santykio su tuo ar kitu dalyku.

(3) Dažnai svarstoma, kaip suprasti pasakymą ἓν τὸ σοφόν - ar tai esąs "vienintelis išmintingas dalykas", ar "Viena Išmintinga", "išmintingasis Vienis". Alternatyvos skiriasi visų pirma žodžio ἓν aiškinimu - ar tai "vienintelis dalykas pažinimui", ar tiesiog "viena", "viena *qua* vienis". Perskyra iš esmės nereali, kadangi iš Hėrakleito filosofijos konteksto ganėtinai akivaizdu, jog "vienintelis išmintingas dalykas pažinimui" yra ir visa ką aprėpiantis bei suvienijantis "išmintingas vienis, Viena Išmintinga". (1.1) nurodyta fragmento pradžios dviprasmybė leidžia aktualizuoti tiek vieną, tiek kitą prasmę: vienu atveju skaitome: "Yra Viena Išmintinga - žinojimas sprendimo, kuris visus daiktus per visus vairuoja", - o kitu atveju: "Galima žinoti vienintelį išmintingą [dalyką] - sprendimą, visus daiktus per visus vairuojantį". Dvi skaitymo galimybės yra tarytum du paraleliniai to paties dalyko aprašymai, atlikti skirtingu lygiu: pirmasis aprašymas perteikia Viena Išmintinga vidinį turinį, o antrasis formuluoja pažinimo imperatyvą žmonėms.

## 14.

*Būtina žinoti, jog karas yra visuotinis, ir teisybė - vaidas, ir viskas gimsta per vaidą, ir elgiasi [pagal jį].*

(1) Kaip teigia Diano, šis fragmentas "negali būti atskirtas" nuo fr. 19, "ir labai tikėtina, kad Hėrakleito tekste jie nebuvo labai toli vienas nuo kito" (p. 115).

(1.1) Fragmente iškyla bent du sunkūs teksto klausimai. Fragmento pradžioje Origeno rankraštyje skaitome εἰ δὲ χρὴ "o jeigu reikia". Vienintelį gramatiškai įmanomą, bet neįtikinantį esamo teksto skaitymą pasiūlė Bollackas-Wismannas, aiškindami, jog sąlygos sakinio *apodosis* (pagrindinis sakinys) irgi priklauso nuo χρὴ, kuris eliptiškai praleistas. Pasak jų, ištaros tekstas turįs būti toksai: εἰ δὲ χρὴ, τὸν πόλεμον [χρὴ] "O jeigu reikia, ir karas turi būti..."

(p. 243-244). Tačiau dauguma leidėjų čia laikosi Schleiermacherio pataisymo ir skaito εἰδέναι χρὴ "reikia žinoti".

(1.2) Leidėjams neaiškus ir paskutinis fragmento žodis, dėl to įkandin Dielsui χρεώμενα taisoma į χρεών "būtinybė". Tačiau tai ne kas kita, kaip prasminės *lectio difficilior* baimė, kadangi gramatiškai anaiptol nėra neįmanoma χρεώμενα aiškinti kaip jonėnišką χράομαι intranzityvinį pavidalą, vienarūšį su γινόμενα ir priklausantį tai pačiai *accusativus cum infinitivo* konstrukcijai (atvejis, kai *infinitivus*, transformavęsis į *participium coniunctum*). Apie šio žodžio reikšmę kalbėsime (2.6).

(2.1) Karas, priešybių opozicijos ir kovos vyksmas, apibūdinamas kaip "visuotinis", tai yra, išreiškiantis universalią tikrovės sandarą principas, įsikūnijantis kiekviename vyksme (plg. fr. 19 "Karas - visų tėvas, visų karalius").

(2.2) Graikai ir Hėrakleitas "Teisybę" suvokė kaip autonomiškai veikiančią dievišką galią (plg. fr. 125; taip pat verta dėmesio tai, kad "Teisybės", Δίκη padėjėjos tame fragmente yra dvi Erinijos, kurių sąsajos su ἔρις akivaizdžios). Tolesnis sutapatinimas δίκη ἔρις reiškia, kad "vaidas", skirtybės ir pasidalijimo dėsnis pasaulyje yra ir "teisybė", teisėta ir dėsninga dalykų būsena (apie "teisybės" universalumą kalba ir fr. 17).

(2.3) Kaip rodo Nagy hėsiodinių kontekstų tyrinėjimai, mitologiniam graikų ἔρις įvaizdžiui būdingas ryškus diadinis, poliarizuotas pobūdis, pasireiškiantis kad ir ἔρις skilimu į dvi - gerąją ir blogąją - "erides" ([1], p. 76, plg. Hes. *Op.* 11-26). Tad šio Hėrakleito fragmento "Vaidas" veikiausiai yra tikrovės susiskaidymo į priešybes savybė, pasaulyje aptinkamas skirtybės dėsnis.

(2.4) "Vaidas", ἔρις epinėje tradicijoje iškyla kaip pagrindinis Trojos karo variklis: tai *eris* tarp dievų, kilęs dėl Pario sprendimo (Hes. fr. 204 MW, 95-6); tai paties Trojos karo *eris* (*Il.* III 100), kurį Dzeuso valia sumanė ir pasėjo žemėje tam, kad išvaduotų ją

nuo pusdievių naštos (Hes. fr. 204 MW, 96-123; *Cypria* 1-7). Tad ἔϱις yra viso epinio vyksmo varomoji jėga ir sąlyga (Nagy [1], p. 15-16). Remdamasis šia epinę tradiciją grindžiančia nuostata, Hėrakleitas "Vaido" kategoriją perkelia visai tikrovei.

Bene todėl fr. 98 Hėrakleitas priekaištauja Homėrui, parašiusiam "o kad vaidas (*eris*) pražūtų iš tarpo dievų ir žmonių". "Priekaištą" galima suprasti ne tik kaip supeikimą dėl nuomonės, prieštaraujančios paties Hėrakleito nuomonei, - galima įžvelgti ir fundamentalesnį momentą. *Eris* yra viso *Iliados* vyksmo sąlyga, tad šitaip maldaudamas Homėras nesąmoningai siekia panaikinti tiek *Iliados* (o drauge ir savo paties kaip dieviškojo dainiaus), tiek apskritai bet kokio vyksmo sąlygą ir varomąją jėgą.

(2.5) Remdamasis Aristoteliu (*Eth. Nic.* Θ 1, 1155 b 4-6; *Eth. Eud.* H 1, 1235 a 25) ir Pausanijo bei Eryksimacho pokalbiu Platono *Puotoje* (visuose kontekstuose susiduriama su "mylinčios kovos", *der liebende Streit*, samprata) Gadameris spėja, kad ir šiame Hėrakleito fragmente esama paslėpto žodžių žaismo ἔϱις ἔϱως "vaidas geismas" (Gadamer [1], 54; taip pat plg. Hėsiodo *Op.* 20 ir t. t., - vietą, kuri, Gadamerio nuomone, svarbi Hėrakleito ἔϱις sampratai).

Ši Gadamerio pastaba nukreipia į graikų teogonijų ir kosmogonijų kontekstą, kur Ἔϱως (Ἔϱος) yra vienas svarbiausių dievų, reprezentuojančių tikrovę perskverbiančią ir vienijančią rasties bei dauginimosi galią[11]. Vaizdžiausiai ἔϱως vaidmenį atskleidžia Aischylo fr. 44, 1-5 (*cit. ap.* Kirk-Raven, p. 39):

ἐϱᾷ μὲν ἁγνὸς οὐϱανὸς τϱῶσαι χθόνα,
ἔϱως δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν.
ὄμβϱος δ' ἀπ' εὐνατῆϱος οὐϱανοῦ πεσὼν
ἔκυσε γαῖαν· ἡ δὲ τίκτεται βϱοτοῖς
μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον Δημήτϱιον

[11] Plg. Hes. *Theog.* 120-122), orfinių kosmogonijų fr. 4 A20, A24, B9, B46 Colli ([1], vol. I), Ferekydo Syro fr. 9 B10, B21 Colli ([1], vol. II).

"Šventasis dangus perverti žemę geidžia, / ir žemę tuoktuvių sugulti apima geismas. / Lietus, iš dangaus sugulovo nukritęs, / permerkia žemę, ir ji mirtingiesiems gimdo / ganiavą kaimenėms beigi Dėmėtros labą."

Tad galima būtų spėti, jog aptariamajame fragmente Hėrakleitas graikų pasaulėvaizdyje įsitvirtinusią formulę πάντα γίνεται κατ' ἔρωτα (ἔρον) "viskas randasi per geismą"[12] transformuoja, vietoj įprastinės frazės pabaigos κατ' ἔρωτα (ἔρον) sakydamas κατ' ἔριν "pagal vaidą" ir taip prie tradicinės pažiūros įpratusiam skaitytojui nurodo sąskambį ἔρις ἔρως.

(2.6) Paskutiniai žodžiai atskleidžia ką reiškia teiginys, jog "karas yra visuotinis". Versdami medialinį dalyvį χρεώμενα, priėmėme LSJ pateiktą šio veiksmažodžio reikšmę "naudoti, vartoti; patirti, kęsti, būti pavaldžiam (ypač išorinėms sąlygoms ir įvykiams); naudotis, elgtis (su kuo kokiu konkrečiu būdu); būti pratusiam". Nors intranzityvine vartosena šis veiksmažodis užfiksuotas tik pastarąja prasme, tačiau nedera laukti, jog mąstytojas vien naudosis paveldėta kalba, negalėdamas jos pritaikyti savo mąstymo poreikiams. Tad χρεώμενα vertėme intranzityviai - "elgiasi".

Taigi "karo visuotinumą" apibūdina tai, kad "visi daiktai randasi ir elgiasi pagal vaidą" - randasi kaip priešybės ir elgiasi kaip priešybės, viena nuo kitos skirdamosi, viena su kita priešaudamos ir "besivaidydamos".

(3.1) Įdomu būtų panagrinėti Hėrakleito fragmentuose iškylančių imperatyvų kilmę - Hėrakleitas niekur neatskleidžia ir neaiškina, *kodėl* "reikia" ką nors daryti. Veikiausiai manytina, kad imperatyvas pažinti tikrovę kyla iš pačios galimybės ją pažinti, kad

[12] Tokia ar panaši formulė nebūtinai turėjo egzistuoti kaip konkretus tekstas. Užtenka to, kad ji buvo įsitvirtinusi graikų sąmonėje kaip jų pasaulėvaizdžio dalis.

tikrovės atsidavimas pažinimui apeliuoja į žmogaus kilnumą kaip iššūkis pažinti gelminę visa ko vienybę (plg. fr. 81).

(3.2) Labai tikėtina, kad šiame fragmente esama nuorodos į Anaksimandro mokymą, kuriame pasaulis pasirodo kaip siekiančių "užsibūti" daiktų tarpusavio "neteisybės" (ἀδικία) ir daiktus teisiančios bei pasmerkiančios "teisybės" (δίκη) sąveikos dinamika. Hėrakleito mąstymo išraiškoje - δίκη ἔρις - anaksimandriškoji "teisybė" ir "neteisybė" yra nebe du kovojantys pradai, o pavirsta to paties prado, pačios tikrovės sąrangos dvilypumu.

**15.**

*Viena Išmintinga vienui viena ir nenori, ir nori vadintis Dzeuso vardu.*

(1) Įvairius galimus fragmento pradžios - ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον - gramatinius aiškinimus pateikia Kirkas (*cit. ap.* Serra, p. 162):

a) *one thing, the only wise* ("vienas dalykas, vienintelis išmintingas");

b) *one thing alone, the wise* ("vienas vienintelis dalykas, Išmintinga");

c) *the one wise thing alone* ("vien tik vienas išmintingas dalykas");

d) *the wise is one thing only* ("Išmintinga yra vien tik vienas dalykas");

e) *the only wise thing is one* ("vienintelis išmintingas dalykas yra viena").

Vis dėlto frazės prasmė gan aiški: kalbama apie Viena Išmintinga, tikrovės pagrindą, aprėpiantį tikrovės vieningumo bei prasmingumo (pažinumo) aspektus ir apie išskirtinumą, kurio dėka tikrovės pagrindas vienintelis "nenori ir nori vadintis Dzeuso vardu".

(2.1) Hėrakleito pavartota tarminė Dzeuso vardo genityvo forma - Ζηνός vietoj bendrinio Διός - sukelia sąsajas su veiksmažodžio "gyventi" bendratimi - ζῆν. (Plg. "Dzeuso" etimologiją iš "gyventi" *Kratylo* 396 a-b). Mes šį "Dzeuso" ir "gyvybės" sutapatinimą Hėrakleito fragmente galime interpretuoti taip:

Pirma, jei Viena Išmintinga "nori" vadintis "Dzeuso" arba "gyvybės" vardu ta prasme, kad yra visa ko, kas yra ir gyvena, sąlyga bei priežastis, tai šis vardas išreiškia vis dėlto tik vieną galutinio tikrovės pagrindo aspektą. Visa ko Vienyje sutampa gyvybė ir mirtis, kadangi Viena Išmintinga yra ne tik pagimdantis, bet ir sunaikinantis pradas.

(2.2) Tad "Dzeuso" vardas jį atskleidžia iš dalies ir netobulai, kaip ir visi kiti vardai. Net ateidama į kalbą Viena Išmintinga joje netelpa ir pirmiau nenori, negu nori, vadintis Dzeuso vardu (plg. fragmento tekstą: "Viena Išmintinga [...] ir nenori, ir nori"). Pasaulio pagrindas tai švysteli trumpam kalboje, tai vėl pranyksta, pasitraukdamas kažinkur anapus jos[13].

[13] Galimas daiktas, šiame Hėrakleito fragmente šiek tiek atsispindi problemiškumas, su kuriuo apskritai susidurdavo graikai, aiškindamiesi savo dievų vardus - štai ką savo knygos skyriuje *The Special Character of Greek Anthropomorphism* rašo Walteris Burkertas: "Viena labai pastebima [graikų homėrinių dievų] ypatybė liečia dievų vardus: juk ne tik šiuolaikiniai istorikai tikisi, kad vardas turės kokią prasmę. Tarp romėnų dievų pasitaiko tokiais nedviprasmiškais vardais, kaip *Diespiter* ar *Mercurius*, ir netgi Junonės ar Veneros vardai yra suvokiami... Priešingai, graikų dievų vardai beveik visi yra neperprantami. Graikai net Dzeusui nepajėgė rasti teisingos etimologijos. Tačiau šiame paradokse aiški sistema: daugių daugiausia leidžiamas pusiau suprantamumas, *Dēmētēr, Dionysos;* kitu atveju suvokiamos vardo formos pakeičiamos: *Eileithyia* vietoj *Eleuthyia, Apollōn* vietoj *Apellōn, Hermēs* vietoj *Hermaas.* [...] Nepaisant to, dauguma paprastų graikų vyrų ir moterų turi visiškai perregimus vardus... Tačiau didvyrių vardai arba, vėlgi, didžiąja dalimi užkoduoti - *Agamemnōn* vietoj *Agamenmōn,* 'stebėtinas ištverme', - arba tiesiog nepaaiškinami, kaip Achilas ar Odysėjas. Šito tikslas aiškiai yra priversti įsimintiniau iškilti asmens

(Čia galime pacituoti Gadamerio žodžius apie junginio ἓν τὸ σοφόν *neutrum* formos reikšmę, praskaidrinančius šį fragmentą: kaip ir vokiečių kalboje, *neutrum* nereiškiąs kokios apibrėžtos būtybės, o priešingai, "iš tokio *neutrum* kyla būties prezencija (*Seinsgegenwart*), užpildanti visą erdvę... Tai yra pilnutiniausia dabartis, prezencija, neįvardijama kaip jokia apibrėžta būtybė" - [1], p. 57. Todėl ir tuo *neutrum* įvardyta ἓν τὸ σοφόν negalįs vadintis jokios apibrėžtos būtybės - netgi Dzeuso - vardu.)

## 16.

***Dievui visa gražu, gera ir teisinga, o žmonės pasigavo, kad vieni dalykai yra neteisingi, kiti - teisingi.***

(1) Šis fragmentas ne sykį buvo įtarinėtas ir atmestas kaip neautentiškas. Pagrindai įtarimams tokie: ὑπειλήφασιν ir ὑπολαμβάνειν esą pernelyg vėlyvi žodžiai; antitezė τῷ μὲν θεῷ - ἄνθρωποι δὲ ir perėjimas iš datyvo į nominatyvą artimesni liudytojo, Porfyrijaus, stiliui. Tačiau, kaip nurodė Serra p. 165 cituojamas Kirkas, žodis ὑπολαμβάνειν, nors iki Platono ir retas, tačiau sykį pavartotas jau Hėrodoto (II 55). O dėl "Dievo" ir "žmonių" supriešinimo galime pasakyti, kad jei tokia antitezė realiai iškyla Hėrakleito mąstyme, tai jis negali jos atsisakyti staiga suvokęs, jog jo laikams ši antitezė nederanti. Veikiau šios antitezės artimumas Porfyrijaus stiliui paaiškina, kodėl Hėrakleito fragmentas, kuriame ji iškyla, yra

individualybę, ypač fiziškai nedalyvaujančio asmens individualybę, suteikiant jam netikėtą vardą... Tad paradoksas tampa apibrėžiančia charakteristika: graikų dievai yra asmenys, o ne abstrakcijos, idėjos ar sąvokos; *theos* gali būti predikatas, tačiau dievo vardas mito pasakojime yra subjektas... Šiuolaikinis religijos istorikas gali kalbėti apie 'archetipines tikrovės figūras', tačiau graikų kalboje kalbėjimas ir ideacija struktūruoti taip, kad pasirodo individuali asmenybė, turinti savo plastišką būtį" ([1], p. 182-183).

Porfyrijui svarbus. Marcovichius ([1], p. 333) dar atmeta žodžius καὶ ἀγαθά "ir gera", remdamasis tuo, kad jie išliko tik viename iš rankraščių - *Townleianus* - ir kad kartoja tai, kas pasakyta kitais dviem: καλὰ καὶ δίκαια "gražu ir teisinga". Tačiau Hėrakleitas mini "gėrį" ir kitur (plg. fr. 108, 94), taigi redukuoti "gėrį" į "grožį ir teisingumą" gan rizikinga.

(2.1) Šiame fragmente minimas "Dievas" yra ne vienas iš fr. 19 ar fr. 55 "dievų", o "Dievas", apie kurį kalba fr. 18 - Dievas, kurio nelygstamas buvimas atmeta kito tokio Dievo buvimo galimybę, nors ir neišskiria daugingų individualių "dievų" buvimo. Artikelis čia atgauna pirmykštę - parodomojo įvardžio - funkciją.

(2.2) Marcovichius [1], p. 334 teigia: "Didžioji dauguma mokslininkų įsivaizduoja, jog fragmentas nurodo hėrakleitinį mokymą apie priešybių vienybę" - ir sekdamas Gigonu prieštarauja šiai nuomonei, mat fragmentas nekalbąs apie tai, kad teisingi ir neteisingi dalykai Dievui sutampantys, - esą teigiama, jog jam *visi* dalykai teisingi. Marcovichius gal ir teisus ta prasme, kad fragmento *tikslas* tikrai nėra atskleisti dar vieną priešybių vienybės pavyzdį. Greičiau jau remdamasis savo apmąstymų išvada, jog visa yra Viena (plg. fr. 12), Hėrakleitas ir gali sakyti, jog "Dievui visa yra gražu, gera ir teisinga". Mokymas apie priešybių vienybę įgalina Hėrakleitą teigti, jog visa yra Viena, tikrovė yra vieninga, - ir būtent kaip vienybė ji yra "graži, gera ir teisinga". Čia priešybių simetrija suardoma atskleidžiant, jog visas priešybes aprėpiantis vienis, vienijantis tai, kas gražu, ir kas negražu, kas gera ir kas bloga, teisinga ir neteisinga, - pats šitas vienis, vieningumo aspektas gali būti aprašytas tik viena, "teigiamąja" priešybių sekos puse: kaip grožis, gėris ir teisingumas.

(2.3) Skaidymas į priešybes atsiranda tik iš žmogiškojo sprendimo perspektyvos: žodis ὑπειλήφασιν pabrėžia aktyvaus žmonių "pasigriebimo, pasičiupimo" reikšmę nustatant šią dvinarę

perspektyvą. Turbūt Hėrakleitas nemanė, jog perspektyva, iš kurios žvelgiant egzistuoja ir gražūs, ir negražūs, ir teisingi, ir neteisingi dalykai, yra atsitiktinė ir klaidinga (kaip veikiausiai būtų manęs Parmenidas). Tokia perspektyva yra dėsninga ir teisėta; žmogus yra toks pats teisėtas pasaulio stebėtojas, kaip ir dievai (plg. fr. 19). Žmonių kaltė tikriausiai ta, jog jie nesuvokia, kad pati sprendimo galia, leidžianti vienus dalykus laikyti gražiais, o kitus - ne, vienus teisingais, o kitus - neteisingais, yra principas, šiedvi priešybes susiejantis į daiktą ir suvienijantis. Jeigu žmonės gilindamiesi į save aptiktų šį principą, įgalinantį spręsti apie gėrį, grožį ir teisingumą, suvoktų, jog "visa yra gražu, gera ir teisinga".

**17.**

*Teisybės vardo jie nežinotų, jei tokių dalykų [t.y. neteisybės] nebūtų.*

(1.1) Klemenso "Stromatų" rankraštyje išlikęs žodis yra ἔδησαν "nebūtų surišę". Iš leidėjų tokį skaitymą priima tik Bollackas-Wismannas, o visi kiti pritaria Sylburgo pataisymui ᾔδεσαν "nežinotų" (tiesa, Hoeschelis dar taiso ἔδεισαν "nebijotų").

(1.2) ταῦτα čia reiškia ἀδικία, "neteisybę". Tai liudija Pseudo Hėrakleito VII laiškas, aiškiai šį fragmentą parafrazuojantis, ir įrodo, jei tikėsime Marcovichiumi, Aulo Gelijaus cituojamas Chrysipo fragmentas (fr. 45 (b) Marcovich [1], p. 162-163). Kitos interpretacijos: ταῦτα=νόμοι "įstatymai" (Schuster, Zeller), τἀντία "priešingybė", dėl to ir "neteisybė" (Diels), "priešybės" (Bignone), *l'apparenza* "regimybė" (Colli) - mažai tikėtinos.

(2.1) Δίκη "teisybė" kilusi iš žodžio δείκνυμι, reiškiančio "rodyti, nurodyti". (Plg. tos pačios šaknies lot. k. žodžius *in-dex* "nurodytojas, rodiklis", *iu-dex* "to, kas teisinga, nurodytojas;

teisėjas" ir *dico* juridine prasme "ištarti nuosprendį, padaryti sprendimą"; plg. *dictator*). Hėrakleito metui būdingas šio žodžio reikšmes jungia archajiška, tačiau jo laikais tebegyva žodžio δίκη kaip teisėjo sprendimo arba "nurodymo" prasmė. Patsai žodis δίκη gali žymėti: 1) teisėjo nuosprendį; 2) nuosprendį "bausmės, priteisto atlyginimo" prasme (pastaroji reikšmė gyvuoja idiomoje δίκην διδόναι "atlikti bausmę", pažodžiui - "atiduoti tai, kas priteista"); 3) vėliau - bylinėjimąsi ir teismo procesą; 4) teisybę kaip juridinius ginčus spręsti įgalinantį teisingumo principą, Hėsiodo personifikuotą kaip deivę, Dzeuso dukterį (*Erga* 256-264, plg. 219-224)[14].

(2.2) ἀδικία reiškia "neteisybę" "piktadarybės, nusikaltimo" prasme - būtent tai, už ką pakliūvama į teismą, δίκη.

(3) Kahnas siūlo iš esmės teisingą, bet neišsamią interpretaciją - jei nebūtų neteisybės, nebūtų nė teismų (δίκη), žmonės nesuprastų juos įvardijančio žodžio - bet tuomet jie nežinotų ir deivės Teisybės (Δίκη) vardo, t.y. neturėtų teisingumo sampratos ([1], p. 162).

(4.1) Graikų kalbos antonimas "nusikaltimui, neteisybei" (ἀδικία) yra ne δίκη, o τὰ δίκαια - "teisėti veiksmai ar dalykai; teisėta padėtis". Savo ruožtu δίκη yra "nusikaltimo" ir "teisėtumo" skyrimo principas ir veiksmas, kuriuo nusikaltimo būsena paverčiama teisėtumo būsena. Tad visiškai akivaizdu, kad "nusikaltimo" paminėjimas "teismo", arba "teisybės" kontekste implikuoja τὰ δίκαια, "teisėtumą", kaip pozityvųjį "nusikaltimo" atitikmenį[15].

[14] Plg. Kahno pateikiamą galimų δίκη vertimų sąrašą: *Judgment, sentence; trial, lawsuit; justice; just punishment, penalty; personified in Hesiod* ([1], p. 61; plg. p. 185 ir išn. 232).

[15] Galimas daiktas, šio fragmento ἀδικία sutampa su fr. 19 ir 14 "Karu", Πόλεμος ιρ ἔρις, "nesantaika", išreiškiančiais pasaulio pasidalijimą į priešingybes, pasaulio kaip priešybių porų visumos esmę (taip ar panašiai ἀδικία suvokė Anaksimandras) - tai tik patvirtintų mūsų aiškinimą.

(4.2) Tad δίκη, iškylanti kaip "nusikaltimo" ir "teisėtumo" būsenų skyrimo principas, tam tikra prasme yra ir jas vienijantis principas, nes be vienos Teisybės, be vieno teisingumo kriterijaus tos dvi būsenos negalėtų būti suvoktos kaip "teisėta" ir "neteisėta", taigi negalėtų egzistuoti kaip tokios.

(4.3) Fragmentas teigia, jog priešybių kaip tokių egzistavimas ir galimybė jas kaip priešybes suvokti implikuoja principo, įgalinančio išskirti jas kaip tokias, egzistavimą. Šio principo veikimui būdingas vienijantis skyrimas ir skiriantis vienijimas: iš-skirdamas priešybes kaip priešybes, šis principas skyrimo veiksmu drauge suvienija jas kaip du *to paties* principo veikimo aspektus ar rezultatus. ("Teisėtumo" ir "neteisėtumo" būsenos dėl "teisybės" principo iškyla kaip viena kitos priešybės, tačiau tuo būdu patvirtinama jų vidinė vienybė: kaip priešybės jos gali egzistuoti tik *to paties* "teisybės" principo dėka. "Teisėtumo" ir "neteisėtumo" būsenos kaip tokios yra *santykinės* to paties "teisybės" principo atžvilgiu.)

(4.4) "Teisybės vardo" pažinimas, apie kurį kalba Hėrakleitas, veikiausiai susijęs su mąstytojo įsitikinimu, jog kalboje glūdi nuorodos į priešybes jungiančią vidinę vienybę. "Vardo" kalbinė kategorija Hėrakleito fragmentuose minima aptariant "epistemologiją" (plg. fr. 15, 18, 25). "Neteisybės" ir "teisėtumo" būsenų santykis su šiedvi priešybes skiriančio bei jungiančio principo - "teisybės" - vardu yra abipusio sąlygojimo ir priklausomybės santykis: jeigu anųdviejų būsenų nebūtų, kalboje nebūtų jas įgalinančio principo vardo ir nebūtų įmanoma pažinti jų vidinę vienybę.

(5.1) Bollackas-Wismannas, skaitantys fragmentą "Teisybės vardo nebūtų surišę, jei tokių dalykų nebūtų", interpretuoja jį taip: "tokie dalykai" reiškią "teisėtus ir neteisėtus dalykus"; tas pats skiemuo - δικ - pasikartoja "teisėtuose" (δίκαιον) ir "neteisėtuose" (ἄδικον) dalykuose; pagal šiuos vardus žmonės "surišę" Teisybės (δίκη)

vardą, išreiškiantį didžiausią abstrakciją, "teisėtus" ir "neteisėtus" dalykus susiejančią (p. 115).

(5.2) Colli šiame fragmente įžiūri orfinį substratą ir tuo remdamasis Teisybę (Δίκη) prilygina Neišvengiamybei (Ἀνάγκη; be orfikų, šiedvi deivi tapatinę ir Anaksimandras bei Parmenidas). Anot jo, "tokie dalykai" įvardija "regimybę", o fragmentas kalbąs apie tai, kad pasauliui pavidalą suteikusios Neišvengiamybės vardą žmonės nustatą pagal regimybę: "*logos:* iš pasaulio prigimties išvedame būtinybę" ([1] III, p. 151).

**18.**

***Dievas - diena naktis, žiema vasara, kova taika, sotis alkis: keičiasi kaip kad kai [kas] sumaišyta su smilkalais vadinama pagal kiekvieno jų kvapą.***

(1) Laikydamasis Bollacko-Wismanno ir Kahno siūlymo, niekuo nepapildau antros fragmento dalies teksto po žodžio ὅκωσπερ. Kiti leidėjai papildo dažniausiai žodžiu πῦρ "ugnis" (Diels *et al.*), μῦρον "mira, miros aliejus" (Heidel), ἔλαιον "aliejus" (Fränkel). Visi šie taisymai turi pagrindo; dažniausiai nurodoma atnašaujamoji ugnis ant altoriaus, į kurią metami smilkalai, komentuojant cituojamas Pindaro fr. 129: "Meilingas kvapas amžiais sklinda po kraštą į ugnį, švytinčią tolin, maišant smilkalus / visokiausius prie dievų aukurų". Vis dėlto, kaip regėsime, kiekvienas intarpas susiaurintų dabartinę prasmę, kadangi "ugnis" ir taip yra konteksto implikuojama, o bet koks pataisymas suardo ištaros struktūrą, apie kurią Kahnas sako: "Tarp dviejų ištaros sakinių iškyla aštrus formalus kontrastas: pirmas sakinys sudėtas tik iš devynių daiktavardžių nominatyvų, be jokios sintaksės, - tiesiog vardų sąrašas; antras sakinys visas yra sintaksė, jis sudėtas iš trijų asmeninių sakinių,

bet be jokio daiktavardinio veiksnio. Pirmame sakinyje dievas aprašomas formalia antitezių seka; antrajame - *procesą* reiškiančiu veiksmažodžiu, kuris savo ruožtu paaiškinamas pagal analogiją su kitu procesu. Ši ištobulinta formali asimetrija suteikia mums stiprų *prima facie* pagrindą priešintis leidėjų gundymams į antrą sakinį įvesti veiksnį išreiškiantį daiktavardį" ([1], p. 277).

(2.1) Walteris Burkertas, tyrinėdamas žodžio θεός vienaskaitos vardininko vartoseną ankstyvojo ir klasikinio meto graikų religijoje, prieina tokių išvadų: "Dažnai buvo pažymima, kad *theos* dažniausiai vartojamas kaip predikatas... Žodis *theos* neveda į Aš-Tu santykį, tai trečiosios, objektyvios galios veikimo deklaracija, net jeigu ji dažnai kyla iš sąmyšio būsenos ir pribloškiančių įspūdžių... Kalbėdamas apie *theos* arba *theoi*, kalbantysis postuluoja absoliutų ir neįveikiamą atspirties ir nuorodos tašką viskam, kas turi svarbą, galioja ir nekinta, o neraiškios ir neperregimos įtakos, dažnai tiesiogiai paliečiančios žmogų, gali būti vadinamos *daimon*" [plg. fr. 64]. (Dar *theos*, pasak jo, vartojamas perifrastiškai įvardyti dievams, kurių vardo dėl kokios priežasties minėti negalima. Plg. [1], p. 271-272.)

Kaip Burkerto išvadas interpretuoti? Galbūt galima teigti, jog ankstyvojoje graikų vartosenoje θεός žymi ne tiek "dievą" kaip atskirą būtybę, kalbos ir tikrovės vienetą, kiek patirties kategoriją, kai patyrus šventybę ar ritualo metu sušunkama: *"theos! theos!"* (Kas kita daugiskaita - θεοί žymi visą dieviškumo sferą, vėlgi "dievus" ne kaip individualių būtybių sankaupą, o šventybės patirties ištakų, kilmės šaltinio visumą, pasirodančią žmonėms įvairių epifanijų pavidalais.) Tad ir Hėrakleito spekuliacija apie θεός pirmiausia suprastina kaip "dieviškumo patirties" esmės ieškojimas. Kai Hėrakleitas sako "Dievas - diena naktis, žiema vasara, kova taika, sotis alkis", - tai žodžio *theos*, graikų pasaulėvokoje dažniausiai funkcionuojančio kaip patirties predikatas, nukėlimas į subjekto vietą.

rodo ne mėginimą "racionalizuoti", filosofiškai interpretuoti dievo kaip individualios būtybės idėją, o atskleisti dieviškumo patirties turinį[16]. Dieviškumo patirtis Hėrakleito fragmente iškyla kaip Visumos, Vienybės patirtis, ekstatiškai gimstanti iš pasaulį sudarančių priešybių vienybės suvokimo. Priešybių vienybės patirtis perauga į dieviškumo išgyvenimą; dieviškumo išgyvenimas išreiškiamas kaip priešybių vienybės patirtis.

(2.2) "Pirma fragmento dalis patvirtina Dievo ir tų priešybių, per kurias žmogus patiria pasaulį: dienos ir nakties, žiemos ir vasaros, taikos ir karo, soties ir alkio, - tapatumą. Keturios priešybių poros po lygiai pasiskirsto tarp gamtos ir tarp žmogaus pasaulio" (Serra, p. 140). Pasak Deichgräberio, pirmi keturi terminai sudaro chiazmą, kurį atitinka apverstas kitų keturių terminų chiazmas (p. 16):

| diena : | naktis :: | žiema : | vasara |
|---|---|---|---|
| + | – | – | + |
| – | + | + | – |
| karas : | taika :: | sotis : | alkis |

Galima būtų svarstyti, kaip tai daro Kahnas [1], p. 278, kokiu būdu būtent šios priešybės išreiškia pamatines žmogaus ir pasaulio būsenas, esmines patirties kategorijas, tačiau iškart aišku, kad jos yra pavyzdžiai, simbolizuojantys visumą: "žiedinė chiazmo figūra, kuri savotiškai užsklendžia neapibrėžtą priešybių porų seką, ženklina, kad opozicija yra *visų* daiktų buvimo būdas" (Serra, p. 141).

[16] Būtent dėl to ir gali nekilti prieštaravimas tarp kalbėjimo apie visas vienybes aprėpiantį vieną "Dievą" šiame ir 16 fragmente bei daugingų "nemariųjų, dievų" fr. 19, 20, 55, 29, 69. Šia nuostata remiantis derėtų spręsti ir tariamą prieštaravimą, iškylantį Ksenofano fr. 23 DK: εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, / οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὐδὲ νόημα "Vienas Dievas, didžiausias ir tarp dievų, ir tarp žmonių, nei išvaizda, nei mintimi nepanašus į mariuosius".

(2.3) Kaip ir pirmos, taip ir antros dalies veiksniu reikia laikyti "Dievą" (plg. Kahn [1], p. 279; Bollack-Wismann, p. 220). Dievas, kurio įvardijimo negalimybė čia aptariama, šioje fragmento dalyje pats lieka neįvardytas. Dievas "kinta" ir gali būti suvokiamas tik "sumaišytas su smilkalais", t.y. įgijęs konkrečią jį apribojančią apraišką, ribotą pavidalą. Todėl visos ankstesnėje dalyje išvardytos priešybių poros ir visos jų dalinės vienybės yra neapčiuopiamōs Vienybės - kuri yra Dievas - apraiškos, įsikūnijimai ir atžvilgiai. Tikrovės buvimo ir prasmingumo pagrindas - Dievas, - reiškiasi tik per priešybes kaip jas visas aprėpiantis ir suvienijantis Vienis.

Kita vertus, ne mažiau reikšmingas yra Dievo "keitimosi" paminėjimas. Žmogaus patirtis, žmogiškasis suvokimo būdas "prisimaišo" į Dievo suvokimą, ir tame suvokime glūdintis dieviškumas pasirodo mums tik mūsų pačių patirties pavidalais. Dievas (ar dieviškumas) *kaip toks* lieka neapčiuopiamas. Įsidėmėtina, kad kalbėdamas apie smilkalus ir įvardijimą pagal smilkalų teikiamas savybes, Hėrakleitas sako ne "kvapas", kaip galima būtų tikėtis, o "[kvapo teikiamas] malonumas", tai yra, Hėrakleitas kiek galėdamas pabrėžia "subjektyvų", jei galima taip sakyti, suvokimo aspektą: jei "kvapą" tam tikra prasme dar galima laikyti pačių smilkalų savybe, tai "malonumas" yra vien paties pažįstančiojo patirties dalis. Tad čia tikrovė tam tikra prasme jau suskaidoma į patiriančiojo įspūdžius ir neužčiuopiamą, patirčiai neprieinamą tikrovės pamatą, kuris sukelia patiriamybę ir yra patirties sąlyga.

(2.4) Įvesdamas smilkalų įvaizdį, Hėrakleitas tuo pačiu įvesdina ir ugnies, ypač ritualinės ugnies kontekstą, - tam nebūtina ją tiesiogiai įvardyti. Šia nuoroda jis veikiausiai užsimena, jog aukuruose liepsnojanti ugnis, kurion dedami smilkalai, slėpiningu būdu atkartoja ir visos tikrovės sąrangą, kurią kitur pats Hėrakleitas prilygina "amžinai gyvai ugniai" (fr. 55), ir *būtent tuo būdu* gali būti atnaša visos tikrovės pagrindui ir šaltiniui - Dievui.

**19.**

*Karas - visų tėvas, visų karalius ir vienus atskleidė kaip dievus, kitus - kaip žmones, vienus vergais padarė, kitus - laisvaisiais.*

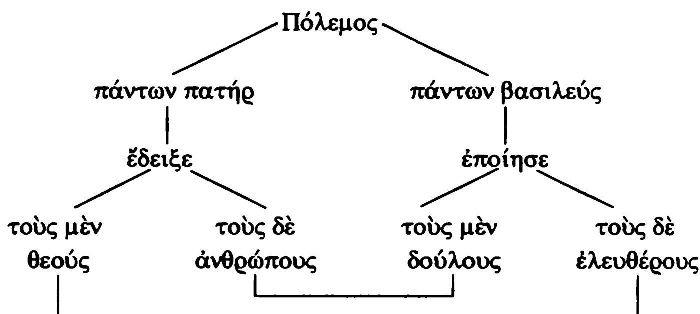
(1.1) "Karas", πόλεμος tik Homero kalboje dar gali reikšti "mūšį, susirėmimą" - vėliau šis žodis ima žymėti tik "karą" kaip padėtį, priešingą "taikai", εἰρήνη (Thuc. V 76).

(1.2) Žodžio ἔδειξε reikšmė - "iškelti į šviesą, parodyti, atskleisti"[17] - šitaip Dzeusas trenkia žaibą, "parodydamas ženklą mariesiems" (δεικνὺς σῆμα βροτοῖσιν *Il.* XIII 244, plg. *Od.* III 178). "Iškėlimas į šviesą" susijęs su "iškėlimu į buvimą" - Atėnė "parodo" - ir kartu "sukuria" - alyvos ūglį (ἵν' ἐλαίας πρῶτον ἔδειξε κλάδονγλαυκᾶς 'Αθάνα Eur. *Tr.* 801-802). δεικνύειν gali reikšti ir "padaryti, paversti ką kuo" (plg. τυφλοὺς τοὺς ἐμβλέποντας δεικνύει "reginčiuosius aklais paverčia [=parodo]" Menandro fr. 83; t.p. plg. LSJ *s.v.* δείκνυμι II 1 = ἀποδείκνυμι II 2). Galime sutikti su Diano, p. 119 teigiančiu, jog ἔδειξε šiame kontekste tolygus ἐγέννησε "pagimdė". Tokia reikšmė apibūdina "tėvui" būdingą veiklą - jis "pagimdo, paleidžia į šviesą", tuo tarpu "karalius" savo valdinius kuo nors "padaro, paskiria" (ἐποίησε) (tuo implikuojamas jų buvimas dar iki "karaliaus" potvarkio).

(1.3) Šio fragmento veiksmažodžių ἔδειξε "atskleidė" ir ἐποίησε "padarė" aoristas paprastai aiškinamas kaip *aoristus gnomicus* - "patarlės aoristas", praeities laikas, žymintis dabar arba bet kada vykstantį veiksmą. Taiklesnė Diano interpretacija: aoristas "reiškia tai, ką reiškia ir pradžios mitų būtojo laiko veiksmažodis", išreiškiantis "veiksmą, kuris, kaip 'pirmapradis' veiksmas, yra 'iš pradžių' nė kiek ne daugiau, kaip ir 'anapus' laiko, aprėpdamas jo visumą ir būdamas visada" (p. 114, 120).

[17] Žodis ἔδειξε (δείκνυμι) etimologiškai susijęs su žodžiu δίκη "teisybė". Plg. komentarą fr. 17 ir "teisybės" vaidmenį fr. 17 bei 14.

(1.4) Šio fragmento struktūra itin griežta ir simetriška. Pateikiame Diano (p. 119) schemą:




(2.1) Titulai "visų tėvas, visų karalius" pakartoja tradicinius Dzeuso epitetus[18]. Marcovich [1], p. 103 sako: "Hėrakleitas tradicinį Dzeusą *pakeičia* savo nauju pradu, *Polemos*".

Taigi Hėrakleitas čia (kaip ir fr. 55) pasinaudoja tradiciniu kontekstu ir šio konteksto semantinėmis asociacijomis. Vardai, kurie teogoniniuose kontekstuose apibūdina Dzeusą, priskiriami "Karui", ir taip į teogoninį kontekstą įdiegiamas pradmuo, kuris įprastinių semantinių asociacijų dėka sutapatinamas su Dangaus Dievu, perima pastarojo statusą bei funkcijas, tačiau pačia savo esme toms funkcijoms prieštarauja: Dzeusas kaip taikos ir priesaikos sergėtojas, kaip teisybės davėjas paneigiamas, kai jo vietą aukščiausiojo iš dievų soste užima "Karas", visuotinis supriešinimo principas. Šitaip

[18] Plg. πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε "tėvas ir vyrų, ir dievų" (*Il.* I 544, cf. IV 235, XXI 508 *et. al.*); ὁ τῶν ἁπάντων Ζεὺς πατὴρ Ὀλύμπιος "Dzeusas visų olimpietis tėvas" (Soph. *Tr.* 275); Ζεὺς θεῶν βασιλεύς "Dzeusas dievų karalius" (Hes. *Theog.* 886); θεῶν βασιλεὺς ὁ μέγας "didysis dievų karalius" (Pind. *Ol.* VII 34; plg. *Nem.* VII 82).

Hėrakleitas teogoniniais motyvais pasinaudoja tam, kad atliktų radikalią teogonijos destrukciją[19].

(2.2) Kaip aiškėja iš fr. 14, Πόλεμος, "Karas" yra nuolatinė ir visuotinė pasaulio būsena, pasaulio "supriešintumo", pa(si)dalijimo į priešybes situacija. Pasaulis pasirodo esąs priešybių "karas". Karas - tai vyksmas, suponuojantis *prieš*us - *prieš*ininkus - *prieš*ybes, juos kuriantis ir drauge sujungiantis kaip vienas ir tas pats Vyksmas, kuriame dalyvauja abidvi pusės. Kaip "supriešinimo" galia, Karas lemia esmines tikrovės struktūras, atsiskleidžia kaip "universalus principas, kurio valdomos visos esamybės sritys" (Jaeger [1], p. 118).

Kita vertus, karas kyla ne anksčiau, negu atsiranda priešai, ir priešai tampa priešais ne anksčiau, negu kyla priešiškumas bei karas: tad jie yra vienalaikiai ir įgalina vienas kitą. Taip ir Karas nėra kažkas atskira nuo jo valdomos esamybės, πάντα ar πάντες, nėra "būtybė šalia (ar tarp) būtybių", kaip tradicinio pasaulėvaizdžio Dzeusas, o sutampa su pasaulio visuma, - bet tuo pat metu ją ir peržengia kaip struktūriškai fundamentalesnis.

(2.3.1) Perskyros "dievai *vs.* žmonės", "vergai *vs.* laisvieji" graikų patirtyje buvo esminės, tačiau nevienodai radikalios: bet kuris karas galėjo užimto miesto pilietį paversti vergu, o išpirka vėl jį išlaisvinti, tačiau praraja tarp dievų ir žmonių peržengiama nepalyginti sunkiau. "Sudievinimo" atvejai priklauso mito sferai, ir dėl to negali būti laikomi tinkama analogija vergų-laisvųjų tarpusavio virsmams. Tad tikriausiai fragmentas kalba ne apie tai, jog "Karas"

[19] Komentatoriai yra pastebėję, jog dvi formules, panašias į šį Hėrakleito fragmentą, yra pavartojęs ir Pindaras - Χρόνος ὁ πάντων πατὴρ "Laikas visų tėvas" (*Ol.* II 17) ir Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς / θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων "Įstatymas, visų karalius, - / mariųjų ir nemariųjų" (fr. 169, 1-2). Skirtumas nuo Hėrakleito čia tas, kad Pindaras, sutapatindamas Dzeusą su Laiku arba Įstatymu, šiais pakeitimais tik racionalizuoja Aukščiausios Dievybės sampratą, o ne išardo teogoniją, kaip Hėrakleitas. Teogonijos racionalizacijos elementų galima užtikti jau Ferekydo teo(kosmo)gonijoje.

konkretų žmogų paverčiąs dievu, o vergą - laisvuoju, ir *vice versa*. Čia būsią kalbama apie tai, jog "Karas" nulemia pačią egzistencijos struktūrą - jog "būti" reiškia "būti priešybe kam nors": žmogaus būtis gali skleistis tik priešstatoje dievo būčiai, o "būti laisvam" įmanoma ir suvokiama tik opozicijoje vergo daliai (plg. fr. 20, 21). "Karas" yra pamatinis tikrovės prieštaringumas, pamatinė tokio tikrovės susiskaidymo į priešybes struktūra ir sykiu tikrovę šitaip struktūruojanti galia.

(2.3.2) Chiastinė (žr. brėžinį (1.4)) fragmento sandara pabrėžia sandų "dievai" - "laisvieji" ir "žmonės" - "vergai" tapatybę. Galimas daiktas, kasdieniame gyvenime pasitaikančia vergo-laisvojo opozicija Herakleitas nori paaiškinti dieviškosios ir žmogiškosios būčių skirtybę: dievai yra "laisvieji", jiems būdinga laisva, jokių apibrėžčių nesuvaržyta buvimo pilnatvė, o žmogaus būtį ir mąstymą riboja laikinės ribos[20]. Tačiau ir dievai pavaldūs pirmapradžiam "Karo"

[20] Šioje vietoje gali kilti mintis, kad dievų sutapatinimas su "laisvaisiais", o žmonių su "vergais" galioja ir ta prasme, kad žmonės "vergauja" dievams garbindami. Pylo ir Knoso linijinio rašto B lentelės mini "dievo vergus" (*teo doero*). "Šie dievo tarnai, taip pat žynės tarnai, nėra paprasti baudžiauninkai. Jie visuomet minimi vardu, jie turi nuosavos žemės ir dėl to teisiškai jie traktuojami greičiau jau kaip laisvieji. Mūsų duomenys vis dar neteikia jokios informacijos apie tai, ką jiems reiškia ir kaip atsirado jų saitai su dievybe - ar pasišvenčiant patiems, ar sakralinio išlaisvinimo būdu" (Burkert [1], p. 45). Tačiau vėlesnėje graikų praktikoje iki helėnizmo laikų jokių analogijų "dievo vergų" luomui nesama.

Interpretacija, kaip "vergystę" apibūdinanti dievų garbinimą, priešinga graikų pažiūrai apie žmonių ir dievų santykį. Žmogaus santykį su dievu nusakantys žodžiai atskleidžia įvairius dievų garbinimo aspektus, apie juos smulkiau žr. Burkert [1], p. 268-275. "Tarnystę" dievams mini dvi graikiško pasakymo formos - θεῶν λατρεία "dievų samdinystė/tarnyba" ir θεοὺς θεραπεύειν "dievams tarnauti". Pirmasis pasakymas vartojamas išskirtiniais atvejais ir juo apibūdinamas specialus pasišventimas dievui - pvz., pranašystės dovana (šitaip Kasandra Euripido *Trojėnėse*, eil. 450) ar žynio tarnystė šventykloje (Ijonas Euripido *Ijone*, eil. 129, 152; plg. *Iph. Taur.* 1275). Šiuo žodžiu savo "tarnybą"

lėmimui, nustatančiam dieviškosios būties ribas ir "patalpinančiam" dievus dieviškume[21].

## 20.

*Nemarūs marūs, marūs nemarūs, kitų mirtimi gyvi, kitų gyvenimu mirę.*

(1.1) Žodžiai ἀθάνατοι ir θνητοί, "nemarieji" ir "marieji", yra paplitę žodžiai dievams ir žmonėms pavadinti graikų kalboje.

[21] Šiuo fragmentu Hėrakleitas į savo mokymą įjungia ir perinterpretuoja tradicinį graikų dieviškumo vaizdinį - dievai esą nemirtingos, visą laiką gyvenančios, bet ne amžinos "belaikiškumo" prasme būtybės. Joms būdinga didelė - nors ne visų vienoda - galia; Dzeusui - kone visagalybė (plg. *Il.* VIII 17-27), tačiau visi dievai pavaldūs Dalių (μοῖρα) įkūnijamai lemčiai, arba Neišvengiamybei (ἀνάγκη). Plg. Aischylo *Prikaltąjį Prometėją* (eil. 515-518):

*Choras*: O kas gi suka Neišvengiamybės vairą?
*Prometėjas*: Tripavidalės Moiros ir menančiosios Erinijos.
*Choras*: Nejaugi Dzeusas bus silpnesnis ir už jas?
*Prometėjas*: Ir jis nepabėgs nuo to, kas skirta.

Tas pats pasaulėvaizdis - ir Pindaro VI Nemėjinės odės pradžioje (eil. 1-7): "Yra viena žmonių ir viena dievų giminė, tačiau alsavimas mumyse - / iš bendros motinos. O skiria mus, visiškai atribojus, / galia: viena giminė - niekas, o kitai saugiu vario sostu / per amžius stūkso dangus. Bet vis dėlto kartais / ar didingu protu, ar gymiu pakylame lig nemariųjų, / nors nei dienai išaušus nežinome, nei sutemus, / iki kokios baigmės / likimo mums nubrėžta bėgti".

---

dievui įvardija ir Sokratas (*Apol.* 23 c). Sudėtingesnis žodžių θεραπεύειν ir θεράπων atvejis, tradiciškai, remiantis vėlesne vartosena, verčiamų "tarnauti" ir "tarnas, ginklanešys". Kaip įrodinėja Nagy [1], p. 129-130), θεράπων yra antro tūkstantmečio pr. Kr. skolinys iš hetitų ar kokios jai giminiškos kaimyninės kalbos. "Hetitų kalboje žodis reiškia 'ritualinį pakaitalą'. Pakeitimo reikalinga būtybė kaip taisyklė yra pats karalius, ir *tarpan(alli)-/ tarpašša-* žymi jo *alter ego* ('un autre soi-même'), - projekciją, kuriai rituališkai gali būti suversti karaliaus

(1.2) Abu įvardžiai ἐκείνων, kaip rodo dalelytė δέ, žymi ne tuos pačius, o skirtingus designatus: pirmasis ἐκείνων pavaduoja žodį θνητῶν, antrasis - ἀθανάτων.

(1.3) Konstrukcijos ζῶντες τὸν θάνατον, τὸν βίον τεθνεῶτες "gyvenantys mirtį, mirę gyvenimą" yra vadinamieji "vidiniai akuzatyvai", *accusativus internus*. Šitokiu atveju normaliai veiksmažodį papildo akuzatyvas daiktavardžio, kuriuo išreiškiamas tas pats dalykas, kaip ir veiksmažodžiu, pavyzdžiui βίον βιοῦν "gyventi gyvenimą", θάνατον τεθνᾶναι "mirčia mirti". Hėrakleitas šią formulę apverčia, prie veiksmažodžio prijungdamas priešingos reikšmės daiktavardį.

(2.1) Vienintelė prasminga fragmento interpretacija yra ta, kurią straipsnyje *Heraklit-Studien* pasiūlė Gadameris (p. 68). Itin svarbu, kad dievų ir žmonių santykiui apibrėžti Hėrakleitas vartoja būtent formulę "nemarieji marieji", kur į akis krenta tas pats abiejuose sanduose iškylantis marumo momentas. Iš sykio į svarstymo lauką įvedama samprata, kad dievus ir žmones skiria (o skirdama pačiu tuo perskyrimu jungia) mirtis. (Plg. Burkertą [1], p. 188: "Tam tikra prasme [dievai] yra poliariškas kontrastas žmogui. Linija, skirianti dievus ir žmones, yra mirtis: vienoje pusėje - mirtingieji, judantys savųjų baigčių linkui, kitoje - nemirtingi dievai".)

(2.2) Toliau ištaros prasmę paaiškina antrosios pusės teiginys: "nemarieji gyvena mariųjų mirtį". Nemarieji, dievai, gauna sau vardą iš mariųjų marumo, nemarieji yra ne-*marieji*, dėl to galima sakyti,

---

ir jo reprezentuojamos bendrijos netyrumai" (*Ibid.*, p. 129). Tad Patroklas, nužudytas vilkėdamas Achilo šarvus ir *Iliadoje* veikiantis kaip Achilo pavaduotojas, teisėtai pastarojo tituluojamas θεράπων (XVI 244), kaip ir didvyriai, savo mirties akimirką identifikuojami su savo dievu-globėju, karo dievu Arėju, teisėtai vadinami θεράποντες Ἄρηος (*Il.* II 110, VI 67 etc; cf. Nagy [1], p. 48). Vėlesniuose kontekstuose "ritualinio pakaitalo" konotacija nyksta, lieka vien "tarno" reikšmė, tačiau formulė θεοὺς θεραπεύειν išlieka.

kad dievai postuluojami kaip marių žmonių marumo nuneigimas. Dievų būtis iškyla ir suvokiama kaip žmonių būties nuneigimas.

(2.3) Paskutinės frazės - "marieji mirę nemariųjų gyvenimu" - prasmę suvokti kebliau. Veikiausiai čia βίον akuzatyvą frazėje βίον τεθνεῶτες reikia suvokti ne vien kaip "vidinį akuzatyvą", bet ir kaip atžvilgio akuzatyvą: marieji yra "mirę nemariųjų gyvenimo atžvilgiu; mirę nemariųjų gyvenimui".

Jeigu "nemarieji", ἀθάνατοι gauna sau gyvybę ir būtį iš mariųjų marumo (plg. (2.2)), tai mariųjų gyvenimas yra mirimas nemariųjų gyvenimo atžvilgiu. Be to, ir žmonių gyvenimo menkybė ir trapumas palyginti su dievų gyvenimu sugestijuoja, jog mariųjų gyvenimas nemariųjų gyvenimo akivaizdoje yra "mirimas". (Galbūt Hėrakleito mintis veda į tai, jog marieji savo marumą gali patirti tik per dievų nemarumą; kad žmogus kaip žmogus, "marusis", gali būti apibrėžtas tik dievų atžvilgiu.)

(2.4) "Nemarieji marieji, marieji nemarieji": marieji per savo marumą (=ne-nemarumą) ir nemarieji per savo ne-marumą esmingai susiję abipusės priklausomybės ryšiais. Tiek vieni, tiek kiti gali įsitvirtinti savo esmėje tik per savo priešybę. Šia prasme nemarieji *yra* marieji, marieji *yra* nemarieji, - ir vieni, ir kiti, ir dievai, ir žmonės susiję taip, kad vienų dieviškas nemarumas, o antrųjų žmogiškas marumas yra tik gilesnės visa ko Vienybės apraiškos ir aspektai. Ši vienybė išryškėja per tai, jog mariuosius ir nemariuosius galima mąstyti tik santykyje vienų su kitais, - per tai, jog jie *gali sueiti* į santykį.

## 21.

*Tas pat būva gyva ir mirę, budintis ir miegantis, jauna ir sena: nes šitai, pavirtę, yra anuo ir ana tai, vėl pavirtę, šituo.*

(1) Fragmento pradžios žodelis ἔνι, sutraukta ἔνεστι "būti

kame nors, glūdėti kame nors" forma, būtinai reikalauja datyvo, nurodančio, kame šiuo veiksmažodžiu nusakomas veiksnys yra ar glūdi. Tad nesugalvojus jokio patikimo pataisymo šis veiksmažodis kol kas dažniausiai verčiamas tiesiog "yra, būva".

(2.1) Nors "budinčio" ir "miegančio" tarpusavio virsmai akivaizdūs, tačiau interpretatoriams visą laiką kėlė rūpestį klausimas, kaip galimas virsmas iš "mirusio" į "gyvą" ir iš "seno" į "jauną", kurį neabejotinai įtaigoja antra fragmento dalis. Atsakymas gal paaiškėja tada, kai imame svarstyti vaikų gimdymą: suaugęs žmogus pagimdo kūdikį, ir šia prasme "sena" virsta "jaunu" (tačiau įsidėmėtina, kad čia Hėrakleitas visur vartoja *neutrum* - jis kalba ne apie jauną ar seną, budintį ar miegantį etc. žmogų, o apie pačias minėtas savybes).

(2.2) Tokio virsmo galimybė Hėrakleitui rodo, kad aprašytosios būsenos yra "tas pat", kad jos priklauso vienybei, kurios atžvilgiu budėjimas ir miegas, senumas ir jaunumas, netgi gyvenimas ir mirtis nėra kokios savarankiškos priešingos būsenos, o tik To Paties aspektai. Šiuo atradimu Hėrakleitas vadovausis spręsdamas mirties ir pomirtinio likimo klausimus (plg. fr. 22).

**22.**

***Žmogus naktį, kai jo rega užgesinta, užsižiebia žiburį, o gyvenime [žmogus] miegodamas užsižiebia mirtimi, budėdamas - miegu.***

(1) Atstatant šiaipjau nesuprantamą šio fragmento tekstą turbūt protingiausia vadovautis Wilamowitzo redakcija, nes kol kas nieko geresnio nesugalvota: [ἀποθανών] ("miręs") jis išskiria kaip glosą, o antrąjį [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις] ("regai užgesus") - kaip ditografiją.

(2.1) Šio fragmento prasmė ypač sunki, o prasmę dar temdo

baisiai apgadintas tekstas. Tad tolesnė interpretacija yra tik hipotetinė.

(2.2) Pagrindinis žodis, reikšmingas šiam fragmentui suvokti yra ἅπτεσθαι, reiškiantis "prisiliesti", ir, kadangi prisilietęs prie ugnies daiktas persiima ugnimi, - "įsižiebti, užsidegti". Žodis, kurį mes kiek laisvai verčiame "užsižiebti", Hėrakleitui simbolizuoja "prisilietimą prie ko nors ir persiėmimą paliesto dalyko būsena".

Daiktai liečiasi kraštais, ribomis. Tad ir Hėrakleitas, kalbėdamas apie žmogaus "prisilietimą" ar "užsižiebimą" įvairiomis būsenomis, kalba apie paties žmogaus ribas: gyvenimą, mirtį, - ir, kaip pastarosios atvaizdą pirmajame, miegą.

(2.3) Derėtų atsisakyti minties, supainiojančios interpretaciją, kad "žiburys", kurį žmogus užsižiebia, reiškia tik sapnus, sapnų reginius, φάσματα, "reginius, kuriuos žmogus regi savo vidinės šviesos pagalba" (Gigon *apud* Marcovich [1], p. 173).

Turbūt Hėrakleitą čia reikėtų suprasti pažodiškiau ir kartu radikaliau: žmogus, atsidūręs tamsoje, "kai jo rega užgesinta" (pažodžiui: "žmogus, užgesintas akių atžvilgiu") "užsižiebia žiburį" - ir šitaip "prisiliečia prie šviesos": žmogus ribotu mastu atkartoja dienos patirtį, vėl grąžina save į šviesą.

(2.4) Lygiai kaip užsižiebdamas šviesą tamsoje žmogus ribotu mastu atkartoja dienos patirtį, taip ir miegąs žmogus ribotu mastu atkartoja mirties patirtį, duotą žmogui ir gyvenimo ribose, - būtent šia prasme žmogus "gyvendamas prisiliečia (ir užsižiebia nuo) mirusiojo". Žmogaus gyvenimas "liečiasi" su mirtimi. Gyvenimą persmelkia mirties elementas, iškylantis miego fenomene, kuris gyvajam yra tarsi pusiau mirtis. (Šitaip fragmentą supranta ir jį cituojantis Klemensas: "Vėlgi, tai, ką kalba apie miegą - tą patį reikią išklausyti ir apie mirtį," - čia Klemensas įterpia vėlesnę miego ir mirties fiziologinę teoriją: "Mat ir vienas, ir kitas reiškia sielos atsiskyrimą: vienas didesnį, kitas mažesnį, - ko įmanoma pasisemti ir iš Hėrakleito...", - toliau cituojamas aptariamasis fragmentas.)

(2.5) Paskutinis sakinys - "budėdamas užsižiebia miegu" arba "budintis užsižiebia miegančiuoju" - tą patį "sąlyčio *qua* užsižiebimo" įvaizdį pritaiko budėjimui, ovio būsenai kaip tokiai: ir žmogaus budėjimą, ovį persmelkia miego elementas. Turbūt jis iškyla tada, kai net ir budėdamas žmogus (žmonių dauguma) yra linkęs inertiškai pasiduoti regimybės tėkmei, nelyginant sapnuotų (plg. fr. 1, 9).

(3.1) Taigi, pasak mūsų skaitymo, šiame fragmente Hėrakleitas išryškina tai, kad žmogaus būsenose, laikomose paprastomis ir vieningomis, glūdi joms priešingos būsenos, priešingi pradai: gyvenimą perskverbia miege pasirodanti mirtis, o budėjimo būseną, ovį persmelkia miegas, iškylantis kaip sąmonės nesąmoningumo matmuo (*cf.* (2.4)). Tai, apie ką sakome "gyvenimas", yra gyvenimo ir mirties, o "ovis" - budėjimo ir miego vienybė. Kalbama ne tiek apie laikinę būsenų kaitą, bet apie tai, kad šios būsenos perskverbia viena kitą, glūdi viena kitoje, kaip skelbia radikalūs fr. 23 žodžiai: "Ką regim ovyje - mirtis..." Žmogaus gyvenimas yra mirimas, o budėjimas - miegas.

(3.2) Jei "žmogus naktį, kai jo rega užgesinta, užsižiebia žiburį", - iškelia save į šviesą, - jei ovį persmelkia miegas, o miegą - budėjimas, jei gyvenimą persmelkia mirties, mirimo pradas, jei ir miegas, ir ovis, ir gyvenimas, ir mirtis yra dalinės perspektyvos, priklausančios didesnei ir gilesnei vienybei, - tai galima tikėtis ir laukti, kad ir miręs žmogus, kurio sąmonės rega užgesinta, kažin kaip prisiliečia prie gyvenimo ir juo užsižiebia, vėl grąžindamas save į šviesą - kaip, Hėrakleitas nepasako. Tik toks - ganėtinai hipotetiškas - paaiškinimas gali pateisinti kitas tris vietas, kur implikuojamas perėjimas iš mirties į gyvenimą: fr. 21 "Tas pat būva gyva ir mirę, budintis ir miegantis, jauna ir sena: nes šitai, pavirtę, yra anuo ir ana tai, vėl pavirtę, šituo"; fr. 20 "Nemarūs marūs, marūs nemarūs, kitų mirtimi gyvi, kitų gyvenimu mirę"; ar tam tikra pomirtinė

būtis, kaip fr. 28: "Didingos mirties burtas didingą atneša dalią".

## 23.

*Mirtis - ką ovyje regim, o ką miegodami - miegas.*

(1) Nors išlikęs fragmento tekstas visiškai patikimas ir gramatiškai sklandus, pribloškianti paralelė leidėjus vertė ieškoti konjektūrų, sušvelninančių ištaros netikėtumą. Nestlei atrodė reikalinga žodį ὕπνος, "miegas" ištaisyti į ζωή, "gyvybė", Marcovichius bruka savo interpretaciją - ὕπνος keisti ὕπαρ, kurį galima būtų versti "sapnu", o Dielsas prie fragmento galo prilipdė <ὁκόσα δὲ τεθνηκότες ζωή>, "o tai, ką mirę - gyvybė". Šiuos taisymus padiktavo akivaizdžiai aprioriniai įsitikinimai apie tai, koks Hėrakleito mokymas apie mirtį *turėtų būti*.

(2) Šiam, kaip ir daugeliui kitų fragmentų, būdinga iš esmės chiastinė simetrija, kurios ašis yra veiksmažodis ὁρέομεν "regime". Fragmentą atveria ir užsklendžia dviejų "brolių" - "Mirties" ir "Miego" - vardai. (*Thanatos* ir *Hypnos* Hėsiodo *Teogonijoje* įvardijami kaip *Nyx*, "Nakties", sūnūs (211-2, 756, 758-66); "broliais" juos vadina ir Homėras (*Il.* XIV 231; XVI 453-7, 671-5, 681-3); *Odysėjoje* gilus miegas pavadintas "panašiausiu į mirtį" (XIII 80)). Abipus centrinio veiksmažodžio yra po dalyvį - ἐγερθέντες ir εὕδοντες, - kurie yra tarpinė forma, perėjimas nuo vardo prie veiksmo ir grįžimas nuo veiksmo prie vardo. Antrasis vardas yra pirmojo "brolis", iš vardinės periferijos per veiksmą vėl grįžtama prie vardo, dėl to fragmentas įgyja rato pavidalą (plg. fr. 45 ir jo komentarą). Štai kaip ištaros semantinę struktūrą pavaizdavo Diano (p. 133):

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ΘΑΝΑΤΟΣ | ← | (ἐγερθέντες) | ← | [ὁρέομεν] | → | (εὕδοντες) | → | ΥΠΝΟΣ |
| vardas | | veiksmavardis | | veiksmas | | veiksmavardis | | vardas |

(3.1) Antros fragmento dalies tautologija ("miegant regėti miegą") padeda suvokti ir pirmos dalies prasmę, kurią dera suprasti pagal analogiją su antrąja - irgi kaip tam tikrą tautologiją, būtent, apibrėžimo tautologiją: "Tai, ką mes regime ovyje, yra mirtis, *lygiai kaip* tai, ką regime miegodami, yra miegas".

Aiškinant fragmentą naudinga turėti omeny tai, ką tyrinėdamas Homėro ir Hėsiodo kontekstus nustatė Hussey: θάνατος savo vidiniu turiniu yra ne tiek "mirtis" kaip vienkartinis įvykis ar mirusiojo būsena, o veikiau "mirimas" kaip nepaliaujamas procesas - [4], p. 518-519.

(3.2) Tad pirma ištaros dalis reiškia, kad ovyje regimas[22] pasaulis yra "mirimas": regimybė iškyla kaip nepastovumas, nykumas, entropija; kaip nepaliaujantis kintančių, gemančių ir nykstančių pavidalų srautas - *One damn thing after another,* - kurį įmanoma sustabdyti, sutvarkyti, suteikti pavidalą tik mąstant ir įvardijant jį kaip srautą (plg. fr. 110).

(3.4) Žmogus čia pasirodo kaip "gyvenanti mirtiepi" būtybė, kaip būtybė, kurios egzistencijoje liečiasi ir rišasi dvi fundamentaliausios priešybės - gyvenimas ir mirtis.

## 24.

*Gimusieji geidauja gyventi - ir gauti mirties dalias, ir dar vaikus palieka [naujoms] mirties dalioms gimti.*

(1) Intarpas μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι "o veikiau, rasti atilsį" akivaizdžiai yra krikščioniškai šį fragmentą aiškinančio Klemenso Aleksandriečio glosa - ἀναπαύεσθαι "rasti atilsį" yra krikščioniškasis

[22] "Regėti" čia turbūt ne tiek reiškia regos galios kaip tokios vartojimą, kiek metaforiškai įvardija patirtį apskritai (plg. liet. "Regėjęs šilto ir šalto", cf. LSJ *s.v.*).

μόρους ἔχειν atitikmuo. Galimas daiktas, kad Klemensas įterpdamas remiasi paties Hėrakleito žodžiais (plg. μεταβάλλον ἀναπαύεται fr. 122), - arba, kaip sako Kahno cituojamas Burkertas, *"Clemens hat offensichtlich Heraklit mit Heraklit interpoliert"* ([1] išn. 312 p. 329).

(2.1) μόρος reiškia "mirties dalia", kiekvienam skirto gyvenimo laiko galą ženklinanti lemtis.

(2.2) Verta atkreipti dėmesį į žiedinę fragmento struktūrą, prasidedančią ir užsibaigiančią tuo pačiu veiksmažodžiu - γενέσθαι, "gimti", - tik "gimsta" priešingi dalykai: pirmu atveju - gyvenimas, antru - mirties dalia. Šitaip pabrėžiama, jog ta pati sąvokos ("gimti") reikšmė pereina iš tariamybės ("gimti=gyventi") į jai priešingą tikrąją reikšmę ("gimtis=mirties dalia").

(2.3) Du fragmento žodžiai pasižymi dvigubu valdymu: ζώειν derinamas tiek su γενημένοι, tiek su ἐθέλουσι, o ἐθέλουσι - tiek su ζώειν, tiek su μόρους ἔχειν. Tad iš pradžių natūraliai fragmentas leidžiasi skaitomas "gimusieji gyventi [gyventi] geidauja", ir tik netikėtas antrojo ἐθέλουσι papildinio prijungimas - μόρους τ' ἔχειν - radikaliai apverčia ligtolinę sakinio prasmę: "ir [kartu] geidauja gauti mirties dalias".

(3.1) Fragmente formuluojamas vėliau nuvalkiotas ir truizmu tapęs *topos* - žmogaus skirtis yra "gyvenimas myriop", gimdami gimstame mirčiai, prokreacija tedidina mirties kiekį pasaulyje.

Specifiškai hėrakleitiškame kontekste ši įžvalga grindžia tezę, kad žmogaus būtyje įsikūnija dviejų priešybių - gyvenimo ir mirimo - vienybė (plg. fr. 20, 21, 23, 22 etc.).

(3.2) Panašią, gal kiek supaprastintą pažiūrą į *conditio humana* Platonas įdeda Diotimos lūposna (*Symp.* 207 d-208 b) - šią pastraipą galima traktuoti netgi kaip išplėstą glosą Hėrakleito mokymui: "Ir čia galioja tas pat būdas, pasak kurio mari prigimtis siekia

būti kiek įmanoma amžina ir nemari. O pajėgia tokia būti vien rastimi: tuo, kad amžinai vietoj seno palieka kitą, jauną, kadangi apie bet kurį paskirą gyvį tol, kol gyvena, sakoma, kad yra tas pat: šitaip tuo pačiu vadinamas tas, kuris iš mažylio tampa senu. Jis, kad ir nieko to paties savyje nebeturi, vis tiek vadinamas tuo pačiu, nors ir amžinai tampa naujas [=jaunas], iš dalies žūdamas, - tiek plaukų, tiek mėsos, tiek kaulų, tiek kraujo, tiek viso kūno atžvilgiu. Ir ne vien kūne, bet ir sieloje niekas - nei elgsena, nei būdas, nei įsitikinimai, nei troškimai, nei džiaugsmai, nei skausmai, nei baimės, - niekas iš jų nebėra tie patys kiekviename žmoguje, bet viena randasi, o kita žūva. [...]

Tuo būdu ir išgyvena viskas, kas maru, - ne visais atžvilgiais amžinai būdama tas pat, kaip kad tai, kas dieviška, bet tuo, kad nueinantis ir nykstantis palieka kitą tokį jauną, koks buvo pats. Šia gudrybe [...] tai, kas maru, turi dalį nemarume, - tiek kūnu, tiek visa kuo kitu, - o tai, kas nemaru, [turi dalį nemarume] visais atžvilgiais. Tad nesistebėk, jei visa kas iš prigimties brangina savo paties atžalą..."

## 25.

*Lanko vardas - gyvenimas, o darbas - mirtis.*

(1.1) Konkretaus vardo analizėje išryškėja dėmesys vardams, juntamas fr. 15 ir 17, kur kalbama apie "Dzeuso" ir "Teisybės" vardą, bei fr. 18, kur svarstomas "Dievo" įvardijimas (ὀνομάζεσθαι). Fragmento turinio paradoksas pagrįstas dviprasmybe: kitas, retesnis vardas "lankui" pavadinti yra βιός (dar užfiksuotas *Il.* I 49; IV 125), tad "lankas" tuo pat metu gali reikšti "gyvenimą" (βίος).

(1.2) Ši dviprasmybė įmanoma tik rašytiniame tekste, kadangi Hėrakleito laikų graikų rašte kirčiai žymimi nebūdavo, ir abu žodžiai buvo rašomi vienodai - BIOS. Tai vienas stipresnių argumentų už

tai, kad Hėrakleito tekstas nuo pat pradžių buvo rašytinis (*ita* Kahn [1], p. 201; Dilcher, p. 142 išn. 17)[23].

(1.3) Galima, nors ir menkai tikėtina, dar viena interpretacija, Hėrakleito postuluojamą priešybių vienybę lanke atskleidžianti per βιός etimologiją ir jo semantikoje dalyvaujančius mitologinius įvaizdžius. βιός susijęs su sanskrito *jiyā* "lanko templė" (kuriam gimininga ir liet. *gija*), o žodis βίος yra su juo bendrakilmis, siejamas su sanskr. *jīvas* "gyvas" (jam artimas ir liet. *gyvas*). Tad Hėrakleito "lankas" pirmine prasme yra "templė, gija", o šias savo ruožtu galima sieti su mitologiniu ide. "gyvenimo gijos" ir jį verpiančių bei karpančių deivių įvaizdžiu. Tad βίος ir βιός sugretinimas iš esmės yra *figura etymologica*, - tik vargu, ar Hėrakleitas galėjo tai žinoti.

(1.4) Graikų tekstuose, pradedant Homėru, vardams ir jų perteikiamai informacijai apie vardo turėtoją skiriama daug dėmesio - plg. *Od.* XIX 406 sqq.; Hes. *Theog.* 195 sqq.; Pind. *Isth.* 6, 46 sqq. Hėrakleito vardo sampratai artimas tragikų (ypač Aischylo) įsitikinimas, kad vardas išreiškia tikrąją (ἔτυμος, ἀληθής) daikto esmę (nors tarp Hėrakleito ir Aischylo vardų traktavimo esama ir esminių skirtumų - plg. Dilcher, p. 142); galbūt šis įsitikinimas tebeturi maginės vardo funkcijos archainėje kultūroje pėdsakų.

(1.5) "Vardo" (ὄνομα) ir "darbo" (ἔργον) kaip dviejų pamatinių daikto atžvilgių skyrimas primena analogišką perskyrą tarp "kalbesių" (ἔπεα) ir "darbų" (ἔργα) fr. 1.

(2.1) Dilcheris (p. 143) gerai aprašo, ką turėjo patirti Hėrak-

[23] Sakyti, kad graikai nematė skirtumo tarp šių vardų tarimo, būtų neatleistina. Plg. šiuo klausimu Aristotelio pastabą, kurią cituoja Dilcheris (p. 142): Par„ δὲ τὴν προσῳδίαν λόγοι μὲν οὐκ εἰσίν, οὔτε τῶν γεγραμμένων οὔτε τῶν λεγομένων "O dėl priegaidės ginčų nebūva, - nei dėl parašytų dalykų, nei dėl ištartų" - ir toliau pateikiamas palyginti panašus į mūsiškį pavyzdys, kai rašytinėje formoje OU neįmanoma išskirti οὐ ir οὗ (*soph. el.* 21, 177 b 35).

leito skaitytojas, skaitydamas tekstą gimtąja graikų kalba, kurioje kirčiai dar nežymimi. Pirmas perskaitymas turėjęs baigtis trivialios tiesos apie du lanko vardus ir jam būdingą veiklą įžvelgimu: "Lanko (τόξον) vardas - kilpinis (βιός), o jo darbas - mirtis". Tačiau su paskutiniu šio sakinio žodžiu turėtų pradėti veikti retrospektyvi prasmės korekcija: "mirties" kalbinė aplinka (ypač po supriešinamosios dalelytės δὲ) stipriai implikuoja jos semantinę priešybę - "gyvenimas", - ir dabar žodis ΒΙΟΣ imamas suprasti šia prasme.

Hėrakleito mąstymui suprasti itin svarbi pati ištaros skaitymo dinamika: fragmento tekstas, iš pradžių suprastas elementariai ir paviršutiniškai, priverčia retrospektyviai tą patį kertinį žodį - ΒΙΟΣ - perskaityti nebe lanko aprašymo, o gyvenimo ir mirties opozicijos kontekste. Pakitęs kontekstas keičia netgi kalbinės išraiškos foninio lygmens supratimą, ir taip vietoj trivialaus lanko aprašymo akimirksniui sušvinta paradoksali gyvenimo ir mirties vienybė (kurios pojūtis juo stipresnis, jeigu skaitytojas tebeprisimena, kad lankas yra "atvirkščiai apgręžtos dermės" simbolis fr. 40).

(2.2) Pasak vienos šio fragmento interpretacijos, lankas atsiskleidžia kaip *coincidentia oppositorum* pavyzdys: lankas yra ir "gyvenimas", ir "mirtis" tuo pat metu, nes, turėdamas "gyvenimo" vardą (βιός), taigi pats būdamas "gyvenimas" (βίος), atlieka mirtį nešantį darbą. "Daikto vardas lanko atveju išsako tik vieną daikto atžvilgį, tačiau šis aspektas yra ne mažiau realus už kitą, kuris sutampa su 'darbu' " (Serra, p. 153). Čia yra svarbi kalbinio lygmens, kuriame lankas atsiskleidžia kaip priešybių vienybės pavyzdys ar simbolis, reikšmė.

(2.3) Kitais trimis atvejais Hėrakleitas žodį "vardas" ar "vardyti" (ὄνομα, ὀνομάζεσθαι) pavartoja kalbėdamas apie dieviškumo sferą - Dzeusą (fr. 15), Teisybę (fr. 17), "Dievą" (fr. 18). Tad ir šį fragmentą galima įtarti kalbant apie dievą - Apoloną, kurio simboliai yra lankas ir lyra, paminėti 40 fragmente. Tad kalbiniu lygiu lanke atsiskleidžiančią gyvybės ir mirties tapatybę papildo ir pa-

grindžia dvilypis Apolono pobūdis - apsivalymo ir gydymo dievas tuo pat metu yra dievas, "žudantis *arba* pataikantis iš tolo" (taip graikai suprato jo homėrinius ir hėsiodinius epitetus: ἑκατήβολος, ἑκήβολος, ἕκατος); Aischylas Apolono vardą kildina iš "Naikintojo" (*Ag.* 1080-1082).

**26.**

*Lavonai už mėšlą išmestinesni.*

(1.1) Kaip savo klasikinėje knygoje *The Greeks and the Irrational* teigia Ericas Doddsas, šis fragmentas "buvo gerai parinktas įžeidimas įprastiniams graikų jausmams: trimis žodžiais jis atmeta visą sambrūzdį dėl laidotuvių ritualų, kurio kupina tiek atikinė tragedija, tiek graikų karo istorija, - bei visą išgyvenimų raizginį, supusį vėlės kūną" (p. 181-182). Įspūdis graikų kultūros žmonėms buvo toks didelis, kad ta pati ištara buvo perkurta į pasakojimą apie Hėrakleito mirtį apsikrovus mėšlu (įvairios versijos - Diog. Laert. IX 3-4). Veikiausiai dėl radikalumo fragmentas taip gausiai cituojamas (Marcovichius pateikia 9 tikslias citatas - nuo Filono Aleksandriečio iki Plotino ir Juliano Atskalūno), tačiau vargu ar Marcovichius ([1], p. 284) teisus sakydamas, jog tai Hėrakleito *illuministico radicalismo* pavyzdys.

(1.2) Pasak Serra (p. 182), ištara priklausanti politiniam kontekstui ir skaitytina sykiu su fr. 76: Hėrakleitas kritikuoja prabangius laidotuvių ritualus ir šeimos socialinę padėtį išreiškiančius antkapius. Solonas Atėnuose (ir, kaip spėja Serra, Hermodoras Efese - plg. fr. 75) buvo įvedęs įstatymą, ribojantį laidotuvių išlaidas ir antkapinio paminklo dydį. Šios priemonės buvo skirtos tam, kad padėtų išlaikyti polio bendrijos etiką ir apsaugotų polį nuo suskilimo į turtu (o vėliau gal ir valdžia) besivaržančias šeimynines frakcijas.

(1.3) Šį fragmentą įmanoma - ir labiau tikėtina - interpretuoti

religiniame, sielos pomirtinio likimo kontekste. Nemažai interpretatorių bandė lavonų negerbimą pagrįsti Hėrakleito "psichologija" ar "fiziologija" (lavono kūne užgesęs "sausas spindesys", išgaravęs gyvybės ir mąstymo, savivokos pradas, kurį Hėrakleitas vadina "siela"; netekęs "ugninio" elemento, lavono kūnas tiesiog akyse virsta viena iš stichijų - žeme), tačiau, kaip pastebi Bollackas-Wismannas (p. 279), bekompromisiškas ištaros radikalumas vien tuo būti paaiškintas negali. Laikantis minėtųjų sumetimų, būtų užtekę paminėti, kad "lavonai išmestinesni už žemę".

Veikiausiai fragmento įminimas slypi pavartoto įvaizdžio logikoje. Lavonai "išmestinesni už mėšlą", kadangi jie patys jau yra "išmatos" - tai, ką siela mirdama *palieka* po savęs. Veikiausiai būtent specifinės - mūsų nepasiekusios ar neįžvelgtos - Hėrakleito pažiūros pomirtinio sielos likimo klausimu lėmė tokį radikalų mirusio kūno nuvertinimą, koks iškyla šio fragmento įvaizdyje.

**27.**

*†Tenai esančiajam† - prisikelti ir ovyje tapti sargais gyvųjų ir mirusiųjų.*

(1.1) Hipolyto knygoje išlikęs šio fragmento kontekstas yra toks: *λέγει δὲ* (*sc.* *Ἡράκλειτος*) *καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν, ταύτης φανερᾶς ἐν ᾗ γεγενήμεθα, καὶ τὸν θεὸν οἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον οὕτως λέγων·* ἔνθα δὲόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτιζώντων καὶ νέκρων ("Hėrakleitas kalba ir apie kūno prisikėlimą - to regimojo, kuriame gimėme, - ir žino, kad Dievas yra šio prisikėlimo priežastis, kada kalba taip:" [toliau - fragmento tekstas]).

(1.2) Priėmus išlikusią fragmento pradžią: (ἔνθα δ' ἐόντι "tenai esančiajam"), - ir Bernays pataisymą fragmento gale (ἐγερτὶ ζώντων "ovyje gyvųjų"), lieka keli esmingi neaiškumai: ką žymi

dalyvis ἐόντι; kokią vietą nurodo prieveiksmis ἔνθα ("ten; čia"); kas yra bendratimis ἐπανίστασθαι ir γίνεσθαι aprašytų veiksmų subjektas; kas yra šiųdviejų bendračių valdantis žodis. Taisydami tekstą (žr. kritinį aparatą) leidėjai mėgina bent dalį šių neaiškumų pašalinti, tačiau jų siūlomi skaitymai yra vien spėjimai.

(2.1) Žodis ἐπανίστασθαι griežtąja prasme reiškia ne "prisikelti", kaip jį supranta Hipolytas ("prisikelti" būtų ἀνίστασθαι). Jis turi dvi pagrindines reikšmes: "pakilti, atsikelti" (kalbamasis žodis pavartotas Homėro raštuose tik vieną kartą ir būtent šia reikšme *Il.* II 85: οἱ δ' ἐπανέστησαν πείθοντό τε ποιμένι λαῶν "jie pakilo ir pakluso piemeniui tautų") arba "sukilti" (Hdt. I 89, 130; III 62). Pirmu atveju ἐόντι reikia suprasti kaip nuo nutrupėjusio valdančio žodžio - δεῖ, ἀνάγκη, μοῖρα ar pan. - priklausantį *dativus personae,* tačiau tuomet ἐόντι ("esančiajam") vienaskaitos neįmanoma suderinti su "sargų" (φύλακες) daugiskaita.

(2.2) Antru atveju datyvo reikalauja paties veiksmažodžio valdymas - ἐπανίστασθαί τινι reiškia "sukilti prieš ką". Tad pastarasis variantas gramatiškai įtikimesnis. Beñdratis ἐπανίστασθαι bei γίνεσθαι valdantis žodis lieka neaiškus - galima spėti, kad tai imperatyvinis beasmenis žodis - χρή ar pan. Šiuo atveju ἐόντι atlieka ne būdvardinę, o daiktavardinę funkciją - fragmente kalbama ne apie "kažką, kas čia arba ten yra", o apie "esamą padėtį", "dabar čia susiklosčiusią padėtį". τὸ ἐόν arba τὰ ἐόντα reiškia "faktus, įvykius, situaciją, su kuriais susiduriama". Plg. ἐπειρημένοι δὲ ἐξέμαθον πᾶν τὸ ἐόν "klausinėdami toliau, patyrė visą esamą padėtį" (Hdt. IX 11). (Plg. Kahno [3], p. 453-457).

(2.3) Žodis φύλακας primena Hėsiodo "Darbų ir dienų" eilutes, kur kalbama apie aukso rasės žmonių likimą - po mirties jie tapo dievybėmis, mirtingųjų globėjais: "Juk ant žemės gyvena šventieji dieveniai (δαίμονες), dori, apsaugą nuo blogo, mariųjų žmonių *sargai*"; "trissyk po dešimt tūkstančių yra daugel maitinančioj

žemėj nemariųjų Dzeuso *sargų* mariesiems žmonėms" - *Erga* 122-123; 252-253 (plg. šių eilučių interpretaciją Platono raštuose - *Crat.* 398 a; *Resp.* 469 a.). Žodis φυλάσσειν, iš kurio φύλαξ padarytas, turi dvi pagrindines tranzityvines reikšmes: 1) "ką nors stebėti, idant išsergėtum; sergėti, prižiūrėti" (plg. *Od.* XII 136); 2) "stebėti ko nors tykant ar laukiant" (plg. *Od.* IV 670-671, Aesch. *Ag.* 8). Šiame fragmente žodžiui φύλαξ - "sargui, sergėtojui, globėjui" - galbūt būdinga 1) reikšme nusakyta veikla. Svarbu, kad šį "sergėjimą" nusakančio žodžio vidinė reikšmė yra "stebėti esamą padėtį ir ginti ją nuo pakitimo ar intervencijos" (φυλάσσειν suvokiamas kaip prasminė opozicija "aktyviam gelbėjimui", gr. ῥύεσθαι - šiedu žodžiai sugretinami kaip vienas kitą semantiškai papildantys *Od.* XV 35: ἀθανάτων ὅς τίς σε φυλάσσει τε ῥύεταί τε "tas nemariųjų, kursai tave sergsti ir gelbsti" bei *Il.* X 417).

(3.1) Aiškinant šį fragmentą sunku pasirinkti katrą vieną iš dviejų skirtingų interpretacijų, kurios abi vienodai įtikimos - ar vienodai neįtikimos: viena dėl anachronistiškai įžvelgiamos prasmės (Bollacko-Wismanno), kita - dėl gramatikos kliaudų (Marcovichiaus ir kt.). Vis dėlto greičiau jau galėtume įtarti, jog gramatiką sugadino perrašinėtojų klaidos, negu priimti Bollacko-Wismanno interpretaciją.

(3.2) Vienintelę fragmento gramatines savybes pakankamai aprėpiančią interpretaciją pasiūlė Bollackas-Wismannas. "Esama padėtis", ἔνθα ἐόν, greičiausiai įvardija regimybę, daiktų pasaulį, įpročių ir tradicijų sukurtą ir palaikomą pasaulio vaizdinį (plg. fr. 1, 3, 101; tradicinę pasaulėžiūrą kritikuoja fr. 94, 26, 69 ). Tuomet "sukilusieji" prieš regimybės pasaulį yra fr. 74 ir 81 minimi "geriausieji" - pavieniai žmonės, kurie šlove ar išmintimi "sukilo" prieš fenomeninį daugį ir peržengė jį Vienio link (kaip, pavyzdžiui, Biantas fr. 93). Jų uždavinys - "prabusti", t.y. suvokti esminę pasaulio sąrangą ir savo pačių buvimo prasmę (plg. "ovio - miego" meta-

foriką pažinimo būsenai nusakyti fr. 1, 9), ir "tapti sargais gyvųjų ir mirusiųjų", t.y. prisiimti atsakomybę už visą - tiek šiapusinį, tiek pomirtinį - žmonių pasaulį. Išminčiui pavedama būti žmogaus pasaulio sargu - rūpestingai jį stebėti, idant išsergėtų tokį, koks yra.

(3.3) Atsižvelgdami į Hipolyto kontekstą, ir mąstydami šį fragmentą sykiu su fragmentais 81, 29, 28 bei 21, dauguma komentatorių supranta jį kaip Hėrakleito eschatologijos nuotrupą. Marcovichius ([1], p. 276) netgi mano, jog fragmento kontekstas leidžia numanyti ἐόντι designatą - tai turėtų būti θεῷ, ir tuomet fragmento pradžią reikėtų versti "Dievui ten esant" arba "Dievui dalyvaujant" - tačiau toksai *dativus absoliutus* čia gramatiškai menkai tikėtinas. Fragmento gramatinės ypatybės (žr. (2.1)) apsunkina tokią jo interpretaciją, tačiau apskritai eschatologinis aiškinimas Hėrakleito mąstymo kontekstui artimesnis negu tas, kurį siūlo Bollackas-Wismannas.

## 28.

*Didingos mirties burtas didingą atneša dalią.*

(1) μόρος reiškia žmogaus dalią būtent mirties aspektu, "mirties burtą". Su "burto" semantika susijęs ir veiksmažodis λαγχάνειν, reiškiąs "gauti burtų keliu". Originalo daugiskaita - "mirties burtai" ir "dalios" - vienaskaita verčiama sklandumo dėlei, juoba kad prasmės tai esmingai nekeičia.

(2) "Žmogaus lemtis po mirties, - atrodo, nori pasakyti Hėrakleitas, - proporcinga būdui, kuriuo žmogui duota numirti" (Serra, p. 188). Chiastiškai sukonstruotas fragmentas remiasi anagramine tapatybe tarp "mirties burtai" (μόροι) ir "dalių" (μοῖρας). Šį sąskambį buvo pastebėjęs ir Aischylas: καὶ τόνδε τοίνυν Μοῖρ' ἐπόρσυνεν μόρον "ir tokią dabar Dalia šit prirengė mirtį" (*Choeph.* 911). Šio fragmento teiginį veikiausiai iliustruoja fr. 29.

**29.**

*Arėjo nukautus gerbia dievai ir žmonės.*

(1) Žodis ἀρηίφατος yra epinio konteksto žodis, paraidžiui reiškiantis "Arėjo nukautas" ir žymintis "žuvusiuosius mūšyje".

(2) Šį fragmentą galima aiškinti taip: turima omeny pagarba, su kuria dievai ir žmonės mini žuvusiuosius (tai būtų pažodinis šio fragmento supratimas), taip pat Hėrakleitas užsimena ir apie pomirtinį atpildą mūšyje žuvusiems didvyriams (šį aiškinimą remtų fr. 28, kalbantis apie "didesnių mirčių" laimimą "didesnę dalią"). Žuvusiuosius mūšyje žmonės pagerbia kultu - statydami aukurus, aukodami aukas jų garbei, ir taip įamžindami jų šlovę (plg. fr. 81), o dievai pagerbia pomirtiniu atpildu. Žodis τιμῶσι, čia verčiamas "gerbia", tinka nusakyti tiek "pagerbimui", tiek kultiniam "garbinimui" (plg. LSJ *s.v.*).

**30.**

*Mirusių žmonių laukia tai, ko jie nei tikisi, nei vaizduojasi.*

(1.1) Žodis μένει, lietuviškai išverstas "laukia", apibūdinantis žmonių būseną po mirties, reiškia "stovėti, stūksoti, tvirtai laikytis, būti pastoviam" (plg. στήλη μένει ἔμπεδον "stulpas nepajudinamai laikosi" *Il.* XVII 570). Žodžių parinkimas pabrėžia kontrastą tarp žmonių *vaizdinių* ir *vilčių* nepatikimumo bei jų laukiančios *tikrovės* nekaitumo ir neišvengiamybės.

(1.2) Lietuvių kalbos žodis "tikėtis" gan tiksliai perteikia graikiško žodžoi ἔλπεσθαι reikšmę, kur, kaip pastebi Kahnas ([1], p. 210), sumišę dvi reikšmės: racionalaus "laukimo to, kas turi įvykti; *to expect*" ir "vylimosi; laukimo su viltimi; *to hope for*". Hėrakleitui, ko gero, svarbesnis antras atžvilgis.

(2.1) Šia ištara Hėrakleitas užpuola savo meto religinius vaizdinius ir mokymus apie anapusybę ir pomirtinį sielos likimą. Nei mystėrijų kultų viltys, nei tradiciniai, protėvių ir poetų perduoti įvaizdžiai neturi nieko bendra su ta tikrove, kuri žmogaus laukia anapus mirties slenksčio ir į kurią suduš šiame gyvenime puoselėti vaizdiniai ir viltys (žodis δοκέουσι yra bendrašaknis kitiems regimybę nusakantiems ir Hėrakleito aiškiai negatyviai vartojamiems žodžiams: "regisi" fr. 3, "regimybės" fr. 35, "vaizdiniai" fr. 33).

(2.2) Tai, ko žmonės "nesitiki" (οὐκ ἔλπουσι) veikiausiai identiška tam, ką tolesnis fragmentas apibūdina kaip "netikėta" (ἀνέλπιστον). Ši sąsaja padeda nuskaidrinti abudu fragmentus: viena vertus, regėti, kad fr. 31 kalbama apie tam tikrų galutinių tiesų radimą; antra vertus, fr. 30 anapusinį gyvenimą ir žmogaus pomirtinio likimo klausimą priskiria galutinės tiesos sričiai, o fr. 31 apibrėžtos šios tiesos radimo sąlygos galioja bei apmąstant mirtį ir pomirtinį žmogaus likimą. Šis fr. 31 "aidas rodytų, kad išminties siekiantys tyrimai ar paieškos nebus atbaigtos tol, kol neišspręs mirties mįslės" (Kahn [1], p. 210-211).

## 31.

*Nesitikėdamas netikėta neatras - [yra] nesuieškoma ir neprieinama.*

(1) Tai vienas pagrindinių "epistemologinių" fragmentų. "Kelionės" ir "paieškų" bei "radimo" metaforika jį sieja su daugeliu kitų pažinimą traktuojančių fragmentų - plg. fr. 87, 103, 102, 86, 10. Žodžiai ἔλπεσθαι "tikėtis" ir ἀνέλπιστον "netikėta" savo ruožtu nurodo į ἀπιστίη "netikėjimas" fr. 32, ἔλπονται "tikisi" fr. 30 ir, ko gero, ἄπιστοι "netikintieji" fr. 5.

(2.1) Marcovichius, priimdamas Theodoro Gomperzo pasiū-

lytą skyrybos ženklą po ἀνέλπιστον, taip pat ἀνεξερεύνητον bei ἄπορον suvokdamas tik kaip "sunkų", bet ne "neįmanomą suieškoti ir pasiekti", o ἔλπεσθαι reikšmėje atmesdamas bet kokį "vilties, tikėjimosi" elementą ir palikdamas tik "laukimą", šį fragmentą interpretuoja kaip pamokymą, kad, norint surasti "nelaukta", reikia "laukti" ir kliautis surasiant, nes tai "sunkiai suieškoma ir prieinama" ([1], p. 29). Anot jo, tą pačią nuostatą išsakąs ir Archilocho fr. 74, 1 *Diehl*, kur poetas saulės užtemimui ištikus sušunka: χρημάτων ἄελπτον οὐδέν ἐστιν... "joks dalykas nėra nelauktas"- atseit, nesą nieko, ko žmogus iš principo negalėtų laukti, nes nėra, ko jis negalėtų pagalvoti (plg. vėlesnę Euripido reminiscenciją: "Nieko nėra nelaukto, visko laukti reikia" fr. 761 Nauck²). Toks aiškinimas banalokas ir ne itin logiškas, nes būtent dėl to, kad ne žmogus atranda nelaukta, o tai, kas nelaukta, "užtinka" ar "ištinka" žmogų, kas nors ir yra nelaukta bei netikėta. Be to, mažai pagrįstas tasai ἔλπεσθαι, ἀνεξερεύνητον bei ἄπορον prasmių susiaurinimas, kurį Marcovichius atlieka savo interpretacijai paremti.

(2.2) Jokia nedviprasmiška punktuacija nei prieš ἀνέλπιστον, nei po jo nereikalinga, nes čia, kaip ir daug kur Hėrakleito fragmentuose, žodį reikia jungti su abiem kaimyniniais žodžiais išsyk (plg. fr. 1, 1). Tad pirmoje fragmento pusėje esama net trijų dviprasmybių: 1) ἔλπεσθαι prasmė, aprėpianti "laukimo" kaip "numatymo" (pabrėžiamas su protu susijęs aspektas) ir "vilties" (pabrėžiančios iracionalų momentą) prasmes; 2) ἀνέλπιστον gramatinė reikšmė - ši forma gali reikšti tiek "tai, ko nesitikima", tiek "tai, ko neįmanoma tikėtis" (plg. Giuseppe Serra p. 162 pateikiamą itališkus atitikmenis *insperato* ir *insperabile*); 3) galimybė skaityti "jei nesitikės neįtikima" ir "neįtikima neatras".

(2.3) Tačiau žodžiai ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει turi būti suvokiami ne kaip prieštaringų skaitymo galimybių aibė, o kaip vieninga prasmė. Hėrakleitas čia aprašinėja paradoksalią

mąstymo patirtį, kurią galima apibūdinti kaip "tikėjimąsi nesitikint". "Tikėjimasis nesitikint" arba "tikėjimasis netikėto" įkūnija priešybių vienybę, kurioje ir per kurią mąstymui ir tegali pasirodyti tai, kas šiaipjau viršija jo galias. Kai "tikimasi nesitikint", kai mąstymas su viltimi siekia anapus savęs, jam apsireiškia "neįtikima", įvyksta "to, ko tikėtis neįmanoma" - galutinės tiesos, galutinės tikrovės - manifestacija. "Hėrakleitas, žaisdamas dviguba ἐλπίζω reikšme, paradoksaliai ragina tikėtis to, kas savaime negali būti tikėjimo(si) objektas. Vien tik tikėjimas(is) "be objekto" gali pasiekti neįtikima ir netikėta, - tai, kas pats savaime negali būti tikėjimo(si) objektas" (Serra, p. 162).

(2.4.1) Tai, kas pats savaime negali būti tikėjimosi (racionalaus numatymo) objektas, negali juo būti dėl to, kad yra "nesuieškoma ir neprieinama" - abu žodžiu pabrėžia metodiškumo ir palaipsnio artėjimo, Hėrakleitui, matyt, asocijavusio su moksliniu tyrimu, negalimumą (plg. (1.1) minėtus fragmentus; patsai žodis μέθ-οδος, "metodas" reiškia kokio apibrėžto tikslo linkui vedantį kelią, ὁδός[24]). Tai, ko neįmanoma suieškoti ir prieiti, dėl to neįmanoma ir "laukti" surasiant, yra visa ko Vienio suvokimas. Tasai suvokimas ir ištinka kaip "netikėta" - Hėrakleitas pabrėžia iracionalų ir nemanipuliuojamą galutinės tiesos suvokimo pobūdį (plg. fr. 36, 87; *contra* Kahn [1], p. 105, Marcovich [1], p. 29 išn. 6; *pro* Serra: "Netikėtas ir, vadinasi, neįtikimas įvykis... yra Vienio epifanija, jeigu tikra tai, kad Vienis neatrandamas kaip protavimo išvada" - p. 162; plg. Diano *Studie Saggidi filosofia antica* (Padova, 1973), p. 32-33, *cit. ap.* Serra p. 147). Konkrečios Hėrakleito analizės, priešybių vienybės "metodas" šioje perspektyvoje nėra pagrindinis jo mokymo turinys ar tikslas savaime, - jais naudojamasi kaip pre-tekstais, pre-liumina-

[24] Žodis ἄπορος reiškia pirmiausiai vietą, kur keliai neveda, bekelę. Plg. Colli pastabą: *Contro la discorsività e la ragione:* ἄ-πορος, ἀν-εξερεύνητος ([1], III, p. 150).

cijomis, suteikiančiomis galimybę išgyventi paradoksalios visa ko vienybės nušvitimą.

(2.4.2) Bollackas-Wismannas pastebi anagraminį veiksmažodžių ἐξευρεῖν "surasti, užtikti" ir ἐξερευνᾶν (ἀνεξερεύνητον) "suieškoti, išžvalgyti" ryšį: "Tad galiausiai pridėtinis skiemuo (*anexerenne-ton* greta *anexeureton*) atlieka negatyvaus infikso vaidmenį ir prijungiamas prie objektyvios dalyko privacijos (*an-*)" (p. 105). Taigi tik dėl to, kad visumos prasmė "nesuieškoma", ji ir tegali būti "surandama", tik dėl to, kad visa ko Vienis neįtikimas, ir įmanomas tikėjimas(is).

## 32.

*Didžiuma dieviškųjų dalykų per netikėjimą išvengia pažinimo.*

(1.1) Žodžiai "didžiuma dieviškųjų dalykų" Hėrakleitui, matyt, nepriklauso, tai Plutarcho parafrazė. Rankraščiuose žodis "netikėjimas" yra nominatyvo linksnio, tačiau dauguma leidėjų (Bywater, Zeller, Diels-Kranz, Walzer, Ramnoux, Marcovich, Colli, Diano) taiso į datyvą: "netikėjimu" arba "per netikėjimą". Greičiausiai Plutarchas bus išlaikęs ir artimą Hėrakleitui kontekstą; įvairios leidėjų konjektūros, kuo derėtų pakeisti žodžius τῶν μὲν θείων τὰ πολλά "didžiuma dieviškųjų dalykų" - τὸ θεῖον, "dievybė" Fränkel, 'ἀνέλπιστον, "netikėta" Reinhardt, φύσις arba λόγος Gomperz, - iš esmės nelabai skiriasi. Kad ir kokį žodį manytume esant διαφυγγάνει subjektu, fragmentas kalba apie galutinei tiesai pažinti reikalingą tikėjimą (plg. fr. 31, 37).

(1.2) Colli ([1], III, p. 151) atkreipia dėmesį į tai, kad šis fragmentas antitetiškai papildo fr. 133: Dievas, nuo kurio niekas negali pasislėpti, išvengia mirtingųjų pažinimo dėl jų netikėjimo.

(2) Kahnas ir Bollackas-Wismannas skaito ἀπιστίη kaip no-

minatyvą. Kahnas interpretuoja: "Neįtikimi dalykai išvengia pažinimo" ([1], p. 68-69, 211), o Bollackas-Wismannas ἀπιστίη verčia kaip "nepatiklumą, skepticizmą", pastovią psichologinę nuostatą, kasdieniame gyvenime linkusią apsimetinėti ir slėptis (p. 253-254).

**33.**
*Žmogiškus vaizdinius laikė vaikų žaislais.*

(1.1) Žodžiai ἀνθρώπινα δοξάσματα "žmogiški vaizdiniai" beveik neabejotinai nėra Hėrakleito, o kur kas vėlyvesni, tačiau veikiausiai atspindi autentiškus Hėrakleito žodžius, - juoba kad pasidavimo regimybei kritika iškyla ir fr. 3, 34, 35, 30. Tuo tarpu ἀθύρματα "žaislai" yra archajiškas žodis.

(1.2) Guthrie (p. 412) šį fragmentą laiko Diogeno Laertijaus IX 3 pasakojamo "anekdoto" apie Hėrakleito žaidimus su vaikais pas Artemidės šventyklą reminiscencija, tačiau greičiau jis yra to anekdoto šaltinis.

(2.1) Marcovichius ([1], p. 338) nurodo kontekstą, su kuriuo, galimas daiktas, siejo savo fragmentą Hėrakleitas - tai *Iliados* XV 363: "Pats Apolonas, juos su aigide savo brangiąja atvedęs, sieną achajų lengviausiai nugriovė, - lyg vaikas mažutis, žaisdams pajūry smėliu, apsisukęs paikučių žaislelį (ἀθύρματα νηπιέῃσιν) sumina kojom ir rankom išžarsto bežaisdams" (pagal J. Ralio vertimą) (plg. taip pat νήπιοι vartoseną fr. 66, kuris greičiausiai irgi su šiuo *Iliados* kontekstu susijęs).

(2.2) Taigi prilygindamas žmonių vaizdinius "vaikų žaislams", Hėrakleitas išsyk teigia tikriausiai kelis dalykus: atsitiktinį tų vaizdinių pobūdį (vaikas patenkintas tais žaislais, kurie pakliūva po ranka); neįpareigojantį ir permainingą santykį su vaizdiniais (vaikas žaidžia žaislais tol, kol jie jam patinka ir jį linksmina; vos jie nustoja

patikę, meta juos ar sugriauna, kaip smėlio pilį pajūryje); taigi iš esmės savanaudišką tų pasaulį interpretuojančių vaizdinių pobūdį - žmonės laikosi savo vaizdinių tol, kol šie jiems patinka ir naudingi, o kai nustoja patikę - juos meta ir griebiasi kitų; vaizdinių, kuriais žmonės aiškina pasaulį, beprasmiškumą ir naivumą (tik vaikai žaidime gali regėti kažkokią prasmę, suaugusiojo žvilgsniu tai kvailas ir beprasmis užsiėmimas).

(2.3) Galiausiai, kaip įtaigoja homėrinis įvaizdis, kurį Hėrakleitas veikiausiai turėjo omeny ir į kurį užsiminė, šis fragmentas dar sykį įvardija ir žmogiškojo bei dieviškojo pažinimo santykį. Žmonės gali sau kurti vaizdinius apie pasaulį ir gyvenimą bei rimta mina juos svarstyti ir jais kliautis, tačiau dievas bet kurią akimirką savo galinga ranka gali sutriuškinti tą tikrumą, kurį žmogus manosi pasiekęs. Žmogaus pažinimas yra nelyginant tos smėlio pilys pajūryje (plg. fr. 66: "Vyras paikas dievybės akyse, kaip vaikas - vyro"; fr. 65: "Žmogiškas būdas nevaldo minčių, o dieviškas valdo"; t.p. plg. fr. 61).

## 34.

*Vaizdinimąsi vadino šventąja liga.*

(1) Žodis οἴησις "vaizdinimasis, pasipūtimas" iki Platono neužfiksuotas (Marcovich [1], p. 393), dėl to kai kurie mokslininkai jo nelaiko autentišku (Wilamowitz, Deichgräber, Marcovich). Tačiau pats palyginimas visiškai galėjo priklausyti Hėrakleitui, o vietoje οἴησις galėjo būti pavartotas kitas žodis - pvz., δόκησις.

(2.1) "Šventoji liga" yra epilepsija. Be hipokratinio korpuso autorių, šį vardą vartoja ir Hėrodotas (III 33). Liaudyje ir kitų autorių ši liga dar vadinta "didžioji liga", "Hėraklio liga", "vaikų liga". "Šventosios ligos" pavadinimą įvairūs autoriai aiškino taip,

kad ji pažeidžianti dalį, kuri žmoguje švenčiausia (Platonas), kad yra labai sunki (Aretas), arba dėl eufemizmo (scholijai Apolonijui Rodiečiui). Tačiau pirminė "šventosios ligos" pavadinimo prasmė buvusi ta, kad ją sukelianti antgamtinė jėga.

(2.2) οἴησις (ar pradiniame variante buvęs kitas žodis) įveda "regimybės" temą, kuri traktuojama fr. 3, 33, 35, 30. Veikiausiai Hėrakleitas nori pasakyti, kad pasidavimas regimybei savo paties atžvilgiu, iliuzijos apie save patį laikymasis yra sunkiausia liga, kuri gali ištikti žmogaus mąstymą, ir kad jos priepuolis atplėšia žmogų nuo tikrovės panašiai kaip nuomario priepuolis.

**35.**

***Patikimiausiasis žino nuo regimybių gintis.***

(1.1) Fragmento interpretaciją sunkina tai, kad Klemenso perteiktas tekstas su genityvu δοκεόντων vargiai gramatiškai išaiškinamas. LSJ nepateikia atvejų, kur veiksmažodis φυλάσσειν valdytų genityvą. Daugeliui leidėjų tai atrodo pakankamas pagrindas δοκεόντων keisti į δοκέοντα (*acc.*), kuris būdingas tranzityviniam veiksmažodžio φυλάσσειν valdymui. Vis dėlto Klemensas yra patikimiausias iš turimų šaltinių, dėl to taisyti jo tekstą galime tik ypatingais atvejais. Negana to, genityvinis valdymas užfiksuotas su medialine veiksmažodžio forma (cf. LSJ *s.v.* C. I 4), o aktyvinei formai būdinga vartosena φυλάσσειν τινὰ ἀπό τινος "saugoti ką nuo ko". Panaši separatyvinė genityvo reikšmė (tik be prielinksnio) greičiausiai bus pavartota ir šiame fragmente.

(1.2) Fragmento užbaigos γινώσκει φυλάσσειν "žino gintis" taisymas į asyndetoną γινώσκει φυλάσσει "žino, gina" nepagrįstas jokiais gramatiniais sumetimais ar tekstų liudijimais.

(2.1) Fragmento turinys gan aiškus: "priimtiniausias, patiki-

miausias ir žymiausias" iš žmonių yra tas, kuris žino, *kad reikia* gintis nuo regimybių. (Fragmente pavartotą γιγνώσκειν su bendratimi derėtų aiškinti ne *"know how"*, "žinoti kaip gintis", o prasme, kurią pateikia LSJ *s.v.* II. 1.: *judge, determine, decree that...; determine to...*)

(2.2) Numanomai etimologizuodamas žodį δόκιμος "priimtiniausias, patikrinčiausias; žymiausias" iš δοκέω "atrodyti; turėti garsą=garbę, būti žinomam tarp žmonių", Hėrakleitas nurodo šio titulo ar apibūdinimo paradoksą: δοκιμώτατος, "žymiausias ir patikimiausias", nusipelnęs didžiausią reputaciją ("turėti reputaciją" - δοκέειν) yra tas, kuris "žino, kad reikia nuo δοκέοντα gintis". Prakalbus apie "garbę", krenta į akis ryšys su fr. 81: "Kilniausieji renkasi Viena vietoje visa ko, amžinai tveriančią šlovę - vietoj marių daiktų..."

## 36.

***Žmonės dėl aiškių dalykų pažinimo apsigauna panašiai kaip Homėras, kuris buvo už visus graikus išmintingesnis. Mat ir jį apgavo utėlinėję vaikai, pasakę: "Ką pamatėme ir sugavome, tą paliekame, ko nepamatėme ir nepagavome, tą nešamės".***

(1) Šiame fragmente Hėrakleitas mini Homėro biografijos detalę - pastarasis, pakeliui į Tėbus užsukęs į gimtojon Ijono salon, kur orakulas jam buvo lėmęs numirti, paklausia nuo jūros grįžtančių vaikų, kaip jiems sekęsi žvejoti, ir vaikai atsako šia mįsle. Homėras mįslės neišsprendžia ir miršta - kaip teigia vėlyva tradicija, iš sielvarto, kad negali jos išspręsti (Pseudo Plutarcho ir kt. *Vitae Homeri* // Homeri Opera. Ed. T. W. Allen. - Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1912. - T. V, p. 238-244.).

(2) Marcovichiaus nuomonė, jog Hėrakleitas pasakoja epizodą

su vaikais ir utėlėmis iš esmės tam, kad parodytų Homėrą nebuvus vienu iš σοφοί ([1], p. 56), mažai pagrįsta. Gal kiek labiau verta dėmesio tai, kad vaikai pasirodo esą arčiau išminties negu Homėras. Plg. vaikų vaidmenį fr. 106, 66, 75, kur vaikai iškyla kaip antitezė neišmintingiems suaugusiems, ir "amžinasties" prilyginimą vaikui fr. 61. Bet vis dėlto Hėrakleitui čia svarbiausia pati vaikų mįslė ir jos epistemologinės implikacijos.

(3) Fragmentas kalba apie τὰ φανερά - tai, kas regima, aišku ir akivaizdu. Su "aiškiais dalykais" ryškiai kontrastuoja žmonių prilyginimas Homėrui. ὅμηρος Kumų tarmėje reiškė "akląjį", o jonėnų tarmėje ὁμηρεύειν reiškė "vesti akląjį". Pasak antikinės tradicijos, ir Homėro vardas reiškiąs "akląjį". Taigi žmonės esą "aklieji" to, kas akivaizdu, atžvilgiu.

(4.1) Hėrakleitas ne kartą tvirtina, kad žmonės nepažįsta jiems betarpiškai duotos tikrovės: "Kitiems žmonėms lieka paslėpta tai, ką jie veikia ovyje" (fr. 1); "Su kuo kas dieną susiduria, tai jiems svetima rodosi" (fr. 2), "Dauguma nenuvokia dalykų tokių, su kokiais susiduria" (fr. 3). Tas pats žodis - φανερή - ir fr. 39, kalbančiame apie "neiškylančios aikštėn dermės" pranašumą prieš "iškylančią". Aptariamasis fragmentas visas tas ištaras papildo, atskleisdamas būdą, kaipgi žmonės tų aiškių dalykų nepažįsta, taigi - ir kaip įmanoma juos pažinti.

(4.2) Hėrakleitas kalba apie žmonių apsigavimą "pažinimo *atžvilgiu*" - πρὸς τὴν γνῶσιν. Taigi žmonės klysta ne tik dėl to, kad nepažįsta tikrovės, bet klaidingas yra ir santykis, kurį jie užima pažinimo atžvilgiu, priimdami betarpišką duotybę už galutinę save paaiškinančią instanciją, laikydami "aiškius dalykus" tuo, kuo jie atrodo, o ne savo įminimą slepiančia mįsle. Toliau žmonių pažinimo kritiką mėginsime atskleisti, vesdami analogiją su Homėro situacija.

(4.3) Kad Hėrakleitas vaikų lūpomis kalba apie pažinimą,

aiškiai rodo tai, kaip pastebėjo Bollackas-Wismannas (p. 156), jog mįslės formulėn jisai įveda siužetiškai visiškai nereikalingą "pamatymo" elementą - mus pasiekusi tradicinė formuluotė kalba tik apie "sugavimą"[25].

(4.4) Homėras mįslės neperpranta, kadangi nesupranta girdįs mįslę. Vaikų atsakymą jis bando išsiaiškinti žvejybos, apie kurią ir buvo klausęs, kontekste, ir sutrinka, susidūręs su aiškia nesąmone, - bent jau taip atrodo žvelgiant iš jo logikos pozicijų.

(4.5) Galime tarti, jog ir žmonės, Hėrakleito nuomone, tikrovės nepažįsta, nes nesuvokia, kad juslėms prieinama tikrovė yra mįslė, slepianti savo prasmę. Žmonės klysta, mėgindami tikrovę pažinti jiems įprastu aprašymo ir tyrinėjimo būdu, kur galioja žvejybos logika - "ką pagavau, tą nešuosi", - ir kur žinojimą įmanoma įgyti ir turėti "pamatant ir sugaunant" kuo daugiau empirinių reiškinių. Tikrovę jie laiko savaime suprantamu dalyku ir nemato reikalo klausti apie to, kas jiems betarpiškai duota, paslėptą prasmę. (Gali būti, kad čia glūdi dar viena priežastis, kodėl klystantys žmonės prilyginami būtent Homėrui: jo kūriniai yra iškiliausias pavyzdys tokio aprašymo, kur į vieną teksto "plokštumą" vienodai netarpiškai ir neklausiant apie giluminę prasmę patenka dangus ir žemė, žmonės ir dievai - t.y. visas graikų universumas.)

(4.6) Taigi žmonių, kaip ir Homėro, nežinojimas dvejopas - 1) jie nepažįsta aiškių dalykų, 2) nes nepažįsta būdo jiems pažinti. Jiems nepažįstamas ne tik pažinimo objektas, bet ir pats pažinimas bei jo sąlygos, kurie savo ruožtu irgi įeina į pažinimo turinį.

(4.7) O tikrojo mąstytojo užduotis būtų formuluoti juslinės

[25] Nors Pseudo Plutarcho ir kitų *Vitae* autorių pateikiama hegzametro eilutė - ἅσσ' ἕλομεν λιπόμεσθα, ἃ δ' οὐχ ἕλομεν φερόμεσθα "Ką tik pagavom, palikom, o nešamės, ko nepagavom"- greičiausiai nesiekia Hėrakleito laikų, tradicinė formulė, į kurią daro aliuziją Hėrakleitas, negalėjo labai skirtis nuo mus pasiekusiosios dėl savo metrinių savybių (Bollack-Wismann, *ibid.*). Taip pat plg. šio fragmento ἐλάβομεν ("sugavome") ir fr. 52 "pagavas" (συλλάψιες).

patirties duomenis taip, kad išryškėtų jų savaiminis epistemologinis (drauge ir ontologinis) nepakankamumas bei prieštaringumas, ir klausti apie taip suformuluotos juslinės patirties duomenų prasmę, arba, kitaip sakant, mėginti rasti iškilusios mįslės įminimą.

(4.8) Negana to, šis fragmentas aprašo ir būdą autentiškai pažinti tikrovę. Jeigu tikrovės pažinumo būdas apibūdinamas kaip mįslės sprendimas, tai pati ši mįslė drauge yra savotiška "meta-mįslė" - mįslė apie mįslių minimą. Žodžiai "ką pamatėme ir sugavome, tą paliekame, ko nepamatėme ir nepagavome, tą nešamės" aprašo įminimo vyksmą. Čia svarbi žodžio λαμβάνειν semantika - jis reiškia tiek "pagauti", tiek ir "suvokti". (Vėlgi reikia prisiminti bendrašaknį žodį συλλάψιες iš fr. 52 - šiuo žodžiu Hėrakleitas įvardija būtent priešybių poras.) "Pamačius ir pagavus/suvokus" regimybę - išskyrus ją sudarančias priešybes ir suvokus kiekvienos priešybių poros esminę vienybę, - regimybė paliekama, peržengiama, ir akimirksnio nušvitime patiriamas visa vienijančio Vienio pažinimas, kuris tuoj vėl išnyksta, kadangi toksai tikrovės pažinimas nėra tai, ką būtų galima sykį pagavus "turėti". "Visi Hėrakleito posakiai yra *atradimai* - įžvalgos, kurios nušvinta mąstančiai sielai kaip įminimas mįslei. Hėrakleito posakis atspindi ne tik mįslinį Hėrakleito pažinimo pobūdį, bet ir to pažinimo pasirodymo netikėtumą bei staigumą. Teisėtai buvo pabrėžiamas Hėrakleito tiesos kaip apreiškimo pobūdis. Hėsiodas ir Parmenidas patyrė apreiškimus, bet jų turinys jiems pasiliko neįvilktas į apreiškimo *formą*. Hėrakleite apreiškimas įpavidalina būdą sau pažinti, tampa jo *logos* forma. Jis yra būtent tai, ką Goethe vadina *aperçu:* 'netikėtas suvokimas to, kas iš tikrųjų slypi anapus regimybės' " (Uvo Hölscher, p. 148).

(4.9) Antrosios vaikų atsakymo dalies interpretaciją pasiūlė Giorgio Colli ([2], p. 61-69). Ko mes "nepamatome ir nepagauname" ir nuolatos "nešamės" su savim, yra transcendentalinis principas, kiekvieno Ego. Galutinis tikrovės pagrindas slypi sielos gelmėse, ir savojo Aš meditacija kiekvieną veda prie prasmės vienybės,

perskverbiančios pasaulį tiek iš sielos vidaus, tiek ir iš anapus-pasaulio. Įtampa tarp dviejų viena kitai prieštaraujančių mįslės dalių įstabiai taikliai perteikia autentiško filosofinio pažinimo dvejopą judesį - peržengimą juslinės tikrovės "išorėje" ir tuo pat metu reflektyvų skverbimąsi vidun.

(5) Bollackas-Wismannas bei Kahnas daug dėmesio skiria "utėlių" (φθεῖρες) etimologijai iš φθείρω "naikinti, žudyti". Kahnas posakį φθεῖρας κατακτείνοντες ("utėlinėjęsi", pažodžiui - "naikintojus išžudę") laiko paradoksu, kurio išspręsti Homėras ir nepajėgęs ([1], p. 112). Nors būdingo hėrakleitiško žodžių žaismo čia, be abejo, esama, nėra svaresnio pagrindo Homėro nesupratimą aiškinti būtent taip.

(6) Bollackas-Wismannas pateikia visiškai kitokį galimą vaikų mįslės supratimą - anot jų, vaikai, patys to nežinodami, aprašo žmogiškąją kondiciją, ir už daugiskaitos pirmojo asmens galūnės, to it refrenas kartojamo *-omen... -omen*, slypi žmonių giminės *pluralis*. "Vaikiškas pasikartojančio ritmo paralelizmas nurodo neregimos būties ir save reginčio gyvenimo tapatybę" (p. 195).

## 37.

*Valdovas, kurio yra ta pranašavietė Delfuose, nei žosta, nei slepia, bet duoda ženklą.*

(1) Dievas - Apolonas - vardu nepavadinamas, bet akivaizdžiai nurodomas. Trissyk pakartojamas artikelis ὁ... τὸ... τὸ tarsi triptiką įrėmina dievo atributus - titulą, vietą ir funkciją. Marcovichius mano (p. 34), kad Hėrakleitas vartoja paplitusią himninę dievo kreipinio formą: ὦ μαντεῖ' ἄναξ "pranašavietės Viešpatie!" (plg. Eurip. *Tr.* 454).

(2.1) Įsidėmėtinas sąskambis *μαντεῖον* - ση*μαίνει* (plg. bendrašaknį ση*μαντικός*). Fragmento pradžioje paminėtas μαντεῖον tarsi pagrindžia, kodėl dievo kalbėjimo būdas yra σημαίνειν. Dar svarbesnis sąskambis σημαίνει - μαίνει, kuris apskritai grindžia šiame fragmente dėstomą prasmės teoriją (plg. bendrą pratarmę fr. 68-70 ir 37).

(2.2) Fragmentas sukonstruotas taip, kad pasikartojanti trilypė veiksnio ir tarinio struktūra pabrėžtų abiejų fragmento dalių simetriją. Apolono vardas čia visiškai Pytijos stiliumi nei pasakomas, nei nuslepiamas. Būdas, kuriuo jo vardas perteikiamas pirmoje fragmento dalyje, - ženklo apie dievo vardą davimas, - pademonstruoja tai, ką antroji ištaros pusė sako *explicité*.

(2.3) Kaip pastebėjo Bollackas-Wismannas (p. 273), perifrastinio dievo įvardijimo triptike žymu prasminis judesys, atkartojantis pačią pranašystės struktūrą: nuo dieviškumo sferos (ὁ ἄναξ) per įvardijamą pranašystės instituciją (οὗ τὸ μαντεῖον) dievas priartėja prie žmonių konkrečioje vietoje - šventykloje Delfuose (τὸ ἐν Δελφοῖς). "Viešpats išsižada savęs atsiduodamas per savo balsą" (*ibid.*).

(2.4) Trilypiame tarinyje visos kalbėjimo galimybės atmetamos dvigubu neiginiu - "nei sako, nei slepia", - ir tuomet tvyrančioje nežinioje atsiveria kalbėjimo būdas, aprėpiantis ir peržengiantis abi atmestąsias galimybes: "bet duoda ženklą".

(3) Orakulų ryšį su Apolonu aprašo homėrinis himnas: "Tebus man brangi kitara ir lenktasis lankas, ir aš žmonėms ištarsiu neklystančių Dzeuso sprendimų ištaras" (*hymn. Apoll.* 131-132). "Loksijas yra tėvo Dzeuso pranašas" (Aesch. *Eum.* 19; vartojamas žodis προφήτης įvardija tą, kuris apsėsto pranašo ištaras išguldo eilėmis, tad Apolonas esąs Dzeuso valios aiškintojas ir pranešėjas ta prasme, jog įgalina suprasti tai, kas savaime pernelyg tamsu ir gilu mirtingiesiems). Walteris Burkertas apie orakulus rašo taip: "Tai netiesioginis ir pridengtas apreiškimas, kuris ypatingu būdu priklauso Apolonui;

dėl to jis vadinamas *Loxias, Obliquus,* ["Netiesioginis"]; tamsios dievo apsėsto mediumo ištarmės išdėstomos eilėmis, kurios dažnai tyčia dviprasmiškos ir neapibrėžtos; teisinga interpretacija dažnai iškyla tik antrą ar trečią kartą kaip skausmingos patirties išdava" (p. 148). Plg. Parke-Wormellio atliktą Delfų Pytijos stiliaus analizę: "Teisingiau būtų sakyti, kad tamsumas buvo esminis šio [orakulų] literatūrinio žanro elementas... Kai tiek sąlyga, tiek sutapimas (*contingency*) suformuluojami miglotais terminais, arba kai per visą orakulą išlaikomos perifrazė bei dviprasmybė, tai, kad ir kokia būtų orakulo forma, rezultatas būva neperprantama mįslė. Iš tiesų orakulai visuomet artimi mįslėms ir dažnai į jas perauga" (Parke-Wormell, p. xxvi, xxvii; plg. p. xxiii-xxviii *passim*).

Nors orakulo dažnai būdavo teiraujamasi labai paprastų dalykų, pavyzdžiui: "Ar keliautina?" - orakulo tamsumas graikams buvo neatskiriama jo dalis. Tereikia prisiminti, kaip sutrinka Sokratas, patyręs apie, regis, nedviprasmišką Pytijos atsaką, esą jis ir esąs Atėnuose išmintingiausias. "Ką dievas čia sako ir kokią mįslę čia mena (τί ποτε αἰνίττεται)?" - klausia jis (*Apologia* 21 b)[26].

[26] Visuotinai paplitusiai nuomonei apie orakulų "dviprasmiškumą" priešinasi Fontenrose: "Dviprasmybė yra Delfų tikėjimo dogma. Tad neabejotinai reikia iškelti kitą klausimą: kaip Delfų orakulas įgijo dviprasmiškumo reputaciją, jeigu ten niekad nebūdavo ištariamos dviprasmiškos ištaros? Tiesa yra ta, kad ši reputacija yra visiškai moderni: Antikoje Delfai tokios reputacijos neturėjo" (p. 236).

Vis dėlto Fontenrose gali taip sakyti tik ignoruodamas nemažą dalį priešingai liudijančių Antikos autorių (Arist. *rhet.* III, 5, 1407 a; Lucian. *vit. auct.* 14, 554) bei tendencingai "nuaiškindamas" kitus (Aesch. *Ag.* 1254-1255; *Apol.* 21 b; kalbamasis Hėrakleito fragmentas). Galiausiai, kad paaiškintų vieningą orakulų kaip dviprasmiškų, mįslingų ištarų vaizdą, kurį pateikia graikų raštija, Fontenrose įveda "naratyvinės ir chrėsmologinės tradicijos" sąvoką: "Jeigu kas nors prieštarauja, kad neautentiškos ištaros forma turi būti tokia, kaip autentiškų orakulų (kadangi jis turėtų būti pagal pastaruosius modeliuojamas), aš tegaliu atsakyti, kad senovės Graikijoje taip tikrai nebuvo. Naratyviniai [i. e.

(4.1) Nuo Antikos iki dabar įprasta manyti, kad Hėrakleitas, nurodydamas Apoloną, nori tiesiog paaiškinti bei pateisinti savo paties stiliaus tamsumą (plg. Lukiano *Vit. auct.* 14; Hölscher [1], p. 136 sqq.). Bruno Snellis teigia, jog šis Hėrakleito teiginys liečia pirmiausiai tikrovės sąrangą - regimybei perprasti esą reikia mėginti įspėti ženklą, kurį ji duodanti ([1], p. 144 sqq.). Abu požiūriai turi tiesos, nors mįslingos Hėrakleito užuominos šiame fragmente ir nedera laikyti tiesioginiu tvirtinimu, teigiančiu kurią vieną iš minėtųjų pozicijų. Į Hėrakleito ištarą, kad suvoktume jos turinio pilnatvę, reikia pažvelgti betarpiškiau ir pirmapradiškiau. Tad ką gi šis fragmentas sako?

(4.2) Pirmiausia, tai kas parašyta - kad užuot aiškiai sakęs ar nuslėpęs, dievas verčia žmogų spėlioti, laiko jį abejonėse ir nežinioje. Tačiau Hėrakleitas ne tik kartoja graikams žinomą tiesą. Svarstydami šį fragmentą platesniame kontekste (plg. fr. 68, 65, 16, 66, arba kad ir 38) regime, kad jisai nurodo vienintelį būdą, kuriuo dieviškas žinojimas gali būti perduotas žmonėms. Tai, kas dievams (Dievui) yra vienprasmė ir aiški tiesa, žmones pasiekia tik prieštaringoje ir sunkiai tesuvokiamoje orakulo bei mįslės fragmentacijoje[27].

(4.3) Tiesa, kurią žino Dievas, Hėrakleito mąstyme yra toji

[27] Plg. Colli: *E il significato profondo della divinazione viene interpretato, illustrato dalla "forma" che assume l'oracolo, dalle parole del responso. Queste vengono offerte dal dio come enigma. ... La forma dell' enigma vuole invece "accennare" a un salto, a un'incolmabile disparità di natura tra ciò che appartiene al dio, radice del passato e del futuro, e la vita propria dell'uomo. ... L'ambiguità di Apollo esprime lo scarto, l'incomparabilità tra dio e uomo* ([1], III, p. 192).

---

literatūros kūriniuose sutinkami] orakulai įgyja pavidalus, įsigaliojusius naratyvinėje ir chrėsmologinėje tradicijoje, o ne ištarų, kurių autentiškumą galima įrodyti, pavidalą. Būtent šia tradicija ir rėmėsi Hėrodotas bei jo šaltiniai" (p. 235).

Tačiau dabar dera užduoti dar kitą klausimą: Iš kur ta "naratyvinė ir

visumos prasmė (λόγος), glūdinti už juslinės tikrovės, prigimtis (φύσις), mėgstanti slėptis. Fragmentas teigia, kad santykis tarp galutinės tikrovės bei tiesos ir tarp betarpiškos patirties bei kalbos yra "ženklo davimo" santykis. Tiesa apie juslėms prieinamą tikrovę mirtingiesiems duota per ženklų kalbą - pati juslinė tikrovė ir esanti ta ženklų kalba, kurią "perskaičius" išaiškėja visumos prasmė (plg. fr. 112: "akys ir ausys blogi liudytojai" jų kalbos nesuprantantiems žmonėms). Tą tiesą mėgina atskleisti ir Hėrakleitas, tad galiausiai šis fragmentas nurodo ir pateisina ir paties Hėrakleito kalbėjimo būdą. Taip suprastas fragmentas Hėrakleito kalbos tamsumą rodo esant ne atsitiktinį arba tyčia jo kalbai suteiktą, o esminį visumos prasmės ar tiesos neprieinamumą kasdienei kalbai ir mąstymui - "ontologinį sunkumą", kaip pasakytų George'as Steineris. (Šis fragmentas net du sykiu įvykdo jame pačiame aprašytą orakulo kalbos ypatybę - "duodamas ženklą" apie Apoloną, jis drauge duoda ženklą ir apie Hėrakleito kalbėjimo būdą.)

## 38.

*Gimtis mėgsta slėptis.*

(1.1) Žodis "gimtis"[28], φύσις, į lotynų kalbą išverstas žodžiu *natura*, yra kilęs iš veiksmažodžio φύειν, kuris reiškia "išauginti,

[28] Mažiau įprastą žodį "gimties" vertimui pasirinkome, norėdami išvengti lietuvių kalboje įsigalėjusios perskyros tarp "prigimties" kaip tikrosios daikto esmės ir "gamtos" kaip "natūralių" daiktų visumos.

chrėsmologinė tradicija" galėjo atsirasti, jei ji neturėjo jokių atitikmenų realioje orakulų praktikoje; ir kas tiksliau išreiškia vyravusį archainio bei klasikinio meto graikų santykį su Delfų dievo orakulais - "naratyvinė ir chrėsmologinė tradicija", aprėpianti didesnę dalį to meto graikų literatūros, ar pora šimtmečių vėlesnės žinios apie "istorinius" orakulų praktikos atvejus?

iškelti, pagimdyti, skleisti atžalas, paleisti į pasaulį" taigi ir "atskleisti, padaryti regimą, iškelti paviršiun" (cf. LSJ, *s.v.*). Daiktavardinio vedinio φύσις reikšmių lauką Achutinas trumpai nusako šitaip: "*phusis* gali reikšti ir gimdantį šaltinį (pavyzdžiui, žemę, kurios homėrinis epitetas - φυσίζοος "visokią gyvybę suteikianti" [J. Ralio vert.], žr. *Il.* III, 243; XXI, 63; *Od.* XI, 301), versmę, ir išauginančią tame, kas auga (apskritai randasi), glūdinčią augimo "galią", radimosi "gebą", ir atsiradusio, gimusio ūgį, gymį, "stotą", brandą, t.y. augimo rezultatą, ar atsiradusiajam įgimtą, būdingą galią - gebėjimą veikti" (p. 115). "Atskleidimo, iškėlimo į šviesą" prasminį atspalvį veiksmažodžio φύειν reikšmėje gerai iliustruoja Sofoklio *Oidipo Karaliaus* eilutes pagrindžianti dviprasmybė:

Οι. [...] τίς δέ μ' ἐκφύει βροτῶν;
Τε. ἥδ' ἡμέρα φύσει σε καὶ διαφθερεῖ.
Oidipas. [...] O kas iš mirtingųjų bus mane pagimdęs?
Teiresijas. Šita diena tave ir pagimdys [=atskleis], ir pražudys. (Eil. 437-438.)

(Plg. Sofoklio *Ajanto* eil. 647: χρόνος φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται "Laikas atskleidžia tai, kas neaišku, ir paslepia, kas atvira".)

Tad Hėrakleito φύσις reikšmę greičiausiai lemia minėtieji "gimimo" ir "atskleidimo" aspektai, suvokiami pirmiausia dinamiškai, procesiškai: φύσις yra tiek "pagimdymo ir atskleidimo, paleidimo į pasaulį ir šviesą vyksmas", tiek "pagimdanti bei atskleidžianti galia". Kitų interpretatorių iškeliamos φύσις reikšmės ("gamta" kaip to, kas gimsta, visuma; "esmė", "tikroji daikto sąranga" - Kirk, p. 192) yra išvestinės, kylančios iš mūsų apibrėžtosios pirmapradiškesnės φύσις reikšmės, kurioje į viena susyja ontologiniai ir epistemologiniai aspektai: gimdanti galia ir gimimo vyksmas, iškeliantis daiktus buviman, yra ir "atskleistis", iškelianti juos į šviesą ir atverianti pažinimui.

(1.2) Teigdamas, kad "gimtis mėgsta slėptis", Hėrakleitas įvar-

dija dviprasmišką tikrovės ontologinio pagrindo ir tikrovės santykį: φύσις - tai, kas iškelia daiktus buviman ir atskleidžia pažinimui - skleidžiasi ir apsireiškia daiktuose; antra vertus, daugingi kaitūs daiktai užgožia juos pagimdžiusį Vienį. Tikrovės prasmė pažįstama iš pačios tikrovės, tačiau jos daugingumas, atskleisdamas tą prasmę, tuo pat metu ją ir nuslepia. Ontologinei tikrovės struktūrai (kuri drauge sutampa su gilumine tikrovės prasmine struktūra) būdingas "pasislepiančio atskleidimo" veiksmas: "Gimtis-prigimtis-atskleistis mėgsta slėptis". Kaip sako Heideggerį komentuojantis Gadameris, "Gimtis mėgsta slėptis (Hėrakleitas), ir tai gimtį apibūdina ne tik iš jos pažinumo pusės, bet ir jos buvimo atžvilgiu. Gimčiai būdinga iškilti į šviesą ir slėptis tamsoje, gėlė prasiskleidžia saulės link ir šaknimis nusidriekia žemės gelmėn" (Nachwort // Heidegger M. *Ursprung des Kunstwerkes.* - Stuttgart: Reclam, 1967. - S. 102-125).

Ši atskleisties/paslėpties sąsaja lemia tikrovės kaip "ženklo" (fr. 37), "mįslės" (fr. 36) ar "paslėptos, neiškylančios aikštėn dermės" (fr. 39) pobūdį.

## 39.

*Neiškylanti aikštėn dermė už iškylančią galingesnė.*

(1.1) Būdvardis κρείττων reiškia "galingesnis, tvirtesnis", bet sykiu ir "geresnis, didžiau geistinas".

(1.2) Bendrašakniai būdvardžiai, verčiami "išeinanti aikštėn" ir "aikštėn neišeinanti" (φανερή ir ἀφανής), kilę iš tos pačios šaknies, kaip ir veiksmažodis φαίνειν, reiškiantis "parodyti, nušviesti, iškelti į šviesą, leisti būti matomam". Dominuoja "regimumo, nušviestumo" reikšmė, ir padiktavusi dabartinį vertimą.

(1.3) "Tai vienas trumpiausių ir gražiausiai suręstų fragmentų" (Kahn [1], p. 202). Fragmentas prasideda daiktavardžiu, iš trijų

tolesnių būdvardžių su juo suderinti pirmas bei trečias, o antro kilmininko galūnė surimuota su pirmo būdvardžio vardininko galūne. Ritmika (lygiais tarpais išdėstytos η sudaro kvantitatyvinį metrą) ir subtilus garsinis audinys paverčia fragmentą kone tobulu lydiniu (be η ir galūnių ης ... ης pasikartojimo, dera atkreipti dėmesį į šaknies φαν ... φαν sugretinimą, apipintą *a*, *r* ir *n* skambesio).

(1.4) Žodis ἁρμονίη, bendrašaknis veiksmažodžiams ἀραρίσκω bei ἁρμόζω "pritaikyti, suderinti, sujungti", Hėrakleito laikų kalboje reiškia: 1) mechaninę jungtį - pvz., "pritaikinimą, sudūrimą, sandūrą" mūrininkystėje ar laivų statyboje (plg. *Od.* V 248, 361; Hdt. II 96, 2; archajiškiausia reikšmė); 2) "suderėjimą, sutarimą, santaiką" tarp priešiškai vienas kito atžvilgiu nusiteikusių žmonių (*Il.* XXII 255), ir iš čia personifikuotą "Santaikos" galią, Arėjo ir Afroditės vaiką Hėsiodo "Teogonijoje" (eil. 937)[29]; 3) pusiau technine prasme šis žodis Pindaro vartojamas muzikinei "dermei" ir "muzikinei kompozicijai" apibūdinti (*Pyth.* VIII 68, fr. 140 b, 2). (Smulkiai ἁρμόζειν ir ἁρμονία ankstyvąją vartoseną aptaria Stokes, p. 94-97.)

(2.1) Fragmento interpretaciją norėčiau pradėti iškalbingu Edwardo Hussey vertimu: *Latent structure is master of obvious structure* ([2], p. 35). "Dermė" suprastina kaip "struktūra", kaip tai, kas suteikia vienybę skirtingiems elementams (plg. fr. 40, kur žodžiu ἁρμονίη aprašytas priešybių santykis, priešybes sujungianti struktūra). Tuomet slypinti vienijančioji struktūra bus "galingesnė", vadinasi, "tvirtesnė ir geresnė", negu akivaizdžios priešybių vienybės struktūros (plg. fr. 38; konkretūs akivaizdžios priešybių vienybės

[29] Empedoklio fragmentuose B 27 ir B 96 DK Ἁρμονίη yra dar vienas Φιλότης arba Afroditės vardas ir žymi galią, kuriančią harmoningą vienybę iš potencialiai priešiškų pradų.

pavyzdžiai pateikiami fr. 43-51). Bendrašaknis žodžiui κρείττων yra fr. 80 žodis κρατεῖ, nusakantis ir tą patį "valdymo, galingumo" santykį. Matyt, aptariamojo fragmento "slypinti struktūra" arba "neiškylanti aikštėn dermė" yra tas pat, kas "vienas dieviškasis įstatymas" jau minėtame fr. 80. "Visuotinė *harmoniē,* arba dermė, ir dieviškoji vienybė, struktūruojanti pasaulį, yra tik skirtingi modusai, reiškiantys tą patį principą" (Kahn [1], p. 203).

(2.2) Šiame fragmente išsakytą principą galima pritaikyti ir paties Hėrakleito tekstui. Vienybė ir dermė, atskleidžiama Hėrakleito tekstu, yra slaptos ir galingesnės visa ko vienybės Logose nuoroda. Hėrakleito tekstas yra λόγος tiek ir dėl to, kad bando iškelti aikštėn, padaryti regimą gelminę visa ko vienybę ir dermę, tačiau patį jo tekstą, kaip regimą dermę, tenka nuolat peržengti neregimos prasminės dermės link. Ši reikmė nuolat transcenduoti tekstą veikiausiai bus lėmusi ir jo fragmentiškumą. Trūkinėjančios Hėrakleito ištaros kiekvienąsyk atrodo sau nepakankamos, jos neleidžia užsimiršti netrikdomoje, (nuo)seklioje skaitymo tėkmėje, bet reikalauja iš skaitančiojo leistis gilyn, peržengti prieš akis esančią ištarą ir kitose ištarose bei savy pačiame ieškoti "neiškylančios aikštėn dermės", kurioje ilsisi kiekvieno žodžio prasmė ir pagrindimas.

(2.3) Kahnas ([1], p. 203) siūlo dar vieną fragmento interpretaciją, aprėpiančią ir muzikines žodžio ἁρμονίη reikšmes - pytagorikų nustatytieji "neregimi" dermės santykiai 2:1, 3:2 ir 4:3 yra "galingesni" kaip sąlygojantys aktualios muzikinės harmonijos egzistavimą. Pytagorikų mokyme muzikinės oktavos pavyzdžiu suvokiama "harmonija" jungė į daiktą ir priešingas kosmoso galias (plg. Filolajo fr. B 6 DK). Tačiau šis aiškinimas įmanomas tik su šiomis prielaidomis: 1) kad Filolajo gerokai vėliau užrašytas pytagorikų mokymas atspindi paties Pytagoro ar bent jau ankstyvųjų pytagorikų doktrinas; 2) kad Hėrakleitą tos doktrinos domino (plg. kritiškus jo atsiliepimus apie Pytagorą fr. 89-91). Nors Kahnas mano ([4], p. 176-178, 183-185), kad šis mokymas *galėjo* siekti ir paties

mokyklos įkūrėjo laikus, taigi būti žinomas ir Hėrakleitui, nė jis pats nedrįsta tvirtai teigti bent vieną šių prielaidų.

**40.**

*Jie nesuvokia, kaip išsiskirdamas su pačiu savimi sutaria: tai - atvirkščiai apgręžta dermė, kaip lanko ir lyros.*

(1.1) Abi fragmento dalis kartu cituoja Hipolytas ir Platonas (*Symp.* 187 a). Antrą dalį skyrium cituoja Hipolytas (IX 9, 5), Plutarchas (*de tranq. an.* 473 f, *de Is.* 369 ab, *de an. procr. in Tim.* 1026 a) ir Porfyrijus (*de antro nymph.* 29), apie ją užsimena Synesijus ir Simplikijus. Nors Diano mano (p. 136), jog to pakanka įrodyti, kad tai ne vienas, o du atskiri fragmentai, tačiau tikėtiniau, kad Plutarchas ir nuo jo priklausantis Porfyrijus nepacitavo pusės sakinio, negu kad Platonas ir Hipolytas nepriklausomai vienas nuo kito suplakė į daiktą tas pačias dvi ištaras.

(1.2) Hipolyto nuorašų bendratis ὁμολογέειν "sutarti" yra palyginti elementarus formos ὁμολογέει "sutaria" iškraipymas, kaip jį ir atitaisė pirmasis Hipolyto leidėjas Milleris. Zellerio siūlymas ὁμολογέει taisyti į συμφέρεσθαι remiasi Platono tekstu ir fr. 52 žodynu, tačiau laisva parafrazė, kurią pateikia Platonas popietinėje Eryksimacho kalboje, greičiausiai pati buvo įtakota fr. 52 formuluotės. Juo labiau nėra pagrindo manyti, kad Hėrakleitas panašiuose kontekstuose būtinai turėjo vartoti tuos pačius žodžius. Zellerio, "visiškai nejautraus Hėrakleito kalbos įvaizdynui ir lankstumui" (Kahn [1], p. 195), pataisymas neturi ir paleografinio pagrindo.

(1.3) Diskutuojama ir dėl to, kuris iš skaitymų - παλίντονος "į priešingas puses tempiama" ar παλίντροπος "atvirkščiai apgręžta" - pasirinktinas. παλίντονα τόξα buvo homėrinė frazė lankams aprašyti (plg. *Il.* VIII 266; *Od.* XXI 11), tad Homėro prisiskaitę graikai greičiau galėjo jiems neįprastą epitetą laisvai cituodami pa-

keisti įprastesniu homėriniu, negu įterpti παλίντροπος ten, kur jo anksčiau nebūta. Tai patvirtina ir rankraščių duomenys - παλίντροπος pateikia Hipolytas ir du iš trijų Plutarcho tekstų, kur šis fragmentas cituojamas, o παλίντονος yra tik vėlyvame alegoriniame Plutarcho kūrinyje "Apie Izidę ir Ozirį", "kur jam retai kada rūpi tikslios citatos" (Kahn [1], p. 195 n. 256), viename teksto "Apie sielos ramybę" rankraštyje, ir Porfyrijaus bei Proklo laisvose citatose, galbūt priklausomose nuo Plutarcho. (Wilamowitz apibūdina παλίντονος kaip *lectio facilis, immo trivialis.*)

(2.1) Nuo ξυνιᾶσιν "supranta" priklauso šalutinis būdo aplinkybės, o ne šalutinis papildinio sakinys; ὅκως yra ὅπως "kaip", o ne ὅτι "kad" atitikmuo.

(2.2) διαφερόμενον nėra sakinio veiksnys, kaip mano Zelleris. Anot Serra, "artikelio, kuris substancijuodamas dalyvį būtų nedviprasmiškai pavertęs jį sakinio veiksniu, ekonomija šiuo atveju atrodo perdėta net Hėrakleitui" (p. 127). Mažai tikėtina tiek tai, kad numanomas sakinio veiksnys gali būti τὸ ἕν, kaip kad sugestijuoja Platono kontekstas (*Symp.* 187 a), tiek bet kuris kitas hipotetinis pakaitalas. Kaip sako Serra, "patogiausia palikti συμφέρεται veiksnį neapibrėžtą ir dalyvį διαφερόμενον laikyti, pagal įprastą graikų vartoseną, indikatyvo formos veiksmažodžiu nurodyto veiksmo aplinkybės išraiška" (p. 127-128).

(2.3) Įvardis ἑωυτῷ įprastu Hėrakleitui būdu derinamas su abiem kaimyniniais žodžiais - tad skaityti dera ir "su savimi pačiu išsiskirdamas", ir "su pačiu savimi sutaria".

(2.4) Dėl žodžio ἁρμονία reikšmės žr. fr. 39 komentarą (1.5).

(3.1) Žodis "nesupranta" (οὐ ξυνιᾶσιν) siejasi su visa ξυνός ("to, kas bendra, visuotina") problematika - fr. 6, fr. 1, fr. 80, fr. 14. Šiuose fragmentuose žodis ξυνός ir kiti jo semantinio lizdo žodžiai iškyla tada, kai kalbama apie visuotinio dėsnio pažinimą -

vienur jis įvardijamas "Žosme" (fr. 1, 6), kitur - "Karu" (fr. 14), dar kitur - "vienu dievišku įstatymu" (fr. 80). *Logos* kontekstą nurodo ir žodis "sutinka/sutaria" (ὁμολογέει) - fr. 12 šiuo žodžiu apibūdinamas *logos* išgirdusiojo veiksmas: "Ne manęs, bet *logos* išklausiusiems išmintinga sutarti (*homo-logein*)". ὁμολογέειν reiškia "sakyti, teigti tą patį *logos*"; iš fr. 12 aišku ir *logos*, kurį sakyti esą išmintinga, turinys: "visa yra viena". Taigi peržvelgus susijusius fragmentus aiškėja, kad aptariamajame fragmente minimas (ne)supratimas 1) liečia visuotinį dėsnį (tai nurodo ξυνιᾶσιν) ir 2) susijęs su tikrovės *log*-inio pobūdžio eksplikacija (tai rodo ὁμολογέει).

(3.2) Apie ką čia kalbama, patikslina niekatrosios giminės žodis διαφερόμενον "išsiskirdamas, išsiskiriantis". Fr. 52 žodžiai συμφερόμενον διαφερόμενον apibūdina priešybių poros savybes, tad greičiausiai ir šiame fragmente διαφερόμενον ἑωϋτῷ "išsiskiriantis su savimi pačiu" žymi skirtybes ir priešybes - tai, kas grindžia empirinio pasaulio daugialypiškumą. "Skirtybė ir konfliktas yra tai, kas akivaizdu, o nemato žmonės vienijančios struktūros. ... *Neutrum* galia čia yra apibendrinamoji: ši schema galioja visatos visumai ir kiekvienai josios organizuotai daliai (Kahn [1], p. 197)[30].

(4.1) Būdas, kuriuo priešybės ar skirtybės santykis paverčiamas "sutarimu", apibūdinamas kaip "atvirkščiai apgręžta dermė", tokios dermės pavyzdžiais nurodant lanką bei lyrą. Lanko ir lyros sandarą vadinti "atvirkščiai apgręžta derme" galima įvairiomis prasmėmis.

(4.2) Kaip vienas iš tokios "atvirkščios harmonijos" atvejų būtų lanko ir lyros konstrukcija - "tokie instrumentai būdavo gaminami pagal analogiškai lenktą liniją ir iš tos pačios medžiagos - ožio ragų, sujungtų priešingomis linktimis" (Colli [2], p. 41).

[30] T. p. plg. Kirk-Raven: "Kiekviena pora ar porų suma gali būti laikoma arba (*a*) heterogeniška ir išskaidoma skirtingų polių ar ekstremumų atžvilgiu, arba (*b*) siekiančia sudaryti vienybę su pačia savimi" (p. 193).

(4.3) Lyros atveju ἁρμονίη gali figūruoti ir kaip muzikinė dermė, skirtingos kokybės garsus paverčianti melodijos vienybe: skirtybė iškyla kaip esminė vienybės - melodijos - egzistavimo sąlyga.

(4.4) Galbūt svarbus yra ir tempiamo lanko įvaizdis - anot Burneto cituojamo Lewiso Campbello (įkvėpto Platono *Resp.* 439 b), "strėlei paliekant templę, rankos traukia į priešingas puses viena nuo kitos, ir traukia skirtingas lanko dalis" (*Early Greek Philosophy.* - London, [4]1930. - P. 163 *cit. ap.* Kan). Plg. Kahną: "Vienatinė racionali intencija (pačia paraidiškiausia žodžio *intendere* prasme - "taikyti į taikinį") realizuojama kaip sistema, kurioje fizinės įtampos priešingomis kryptimis yra sykiu ir kaip pavyzdys, ir kaip bendrojo priešybės principo simbolis. Priešingos jėgos 'sutaria, kalba tą patį' strėlės skrydyje" ([1], p. 198-199).

(4.5) Lankas ir lyra yra Apolono atributai (tai greta kitų pavyzdžių liudija homėrinis himnas Apolonui, eil. 131). Jų veikla - grožis ir mirtis - išreiškia dvi priešingas to paties dievo veiklos puses, sutampančias dieve ir tik mirtingiesiems iš jų fragmentuotos perspektyvos atstovaujančias priešingybėms (plg. fr. 16, 37, 18; plg. Colli [2], p. 41; Kahn[1], p. 198). Pats lankas, kaip Hėrakleitas parodė fr. 25, yra lanko mirtino darbo ir vardo, reiškiančio "gyvenimą", "apgręžta dermė". (Pasak Mackenzie (išn. 22, p. 10), panašia prasmės ambivalencija pasižymi bendrašaknis su παλίντροπος žodis τροπαῖον - tai iš nukautų priešų šarvų sukraunamas ženklas, skirtas tiek pažymėti pergalei, tiek atbaidyti priešams ateityje.) Kaip pastebėjo Lebedevas ([2], p. 117), Apolono vardo pirmoji raidė, žyminti lanką, apversta ima reikšti lyrą (plg. Pieš. 1).



Pieš. 1

Tokia interpretacija paaiškina, kodėl vietoj homėrinio žodžio παλίντονος šiame fragmente pavartota παλίντροπος: "apversti, apgręžti" graikiškai būtų τρέπειν, atomistų vartosenoje τροπή reiškia

"atvirkščiai apgręžtas" padėtis (plg. Pieš. 2, Leukipo fr. A 6, Dėmokrito fr. A 38; Snell [1], išn. 1, p. 134).

I H Z N
I II

Pieš. 2

Tad žodis παλίντροπος žymi ir lanko bei lyros ženklų tarpusavio santykį - "atvirkščiai apgręžtas" lankas virsta lyra.

(4.6) Šitas pats žodis yra ir Parmenido fragmente B 6, 9, kur kalbama apie "atvirkščią kelią", παλίντροπος κέλευθος. Ar tai turi kokį ryšį su Hėrakleitu, nežinia.

(5) Perėjimas nuo universalaus dėsnio prie konkretaus pavyzdžio šiame fragmente, pasak Marcovichiaus ([1], p. 87), ženklina to universalaus dėsnio artumą ir neįtarpintą duotumą daiktuose - tereikia tik mokėti "pagal prigimtį kiekvieną atskirti" ir "turėti ne barbaro sielą", kad galėtum tą dėsnį suprasti.

**41.**

*Priešprieša naudinga, ir iš besiskiriančiųjų - gražiausia dermė.*

Šis fragmentas, iš pažiūros pakartojantis fr. 40 turinį, skiriasi nuo pastarojo keletu bruožų. Pirma, žodis ἁρμονία čia vartojamas, kaip rodo kontekstas, muzikinės dermės prasme, kuri kitais atvejais nepabrėžiama. Antra, žodis ἀντίξοος yra joniškas žodis, ne sykį paliudytas Hėrodoto, kuris juo apibūdina tiek priešišką kariuomenę, tiek priešingą nuomonę (VI 7; VII 218; VIII 119). Trečia, συμφέρειν, išversto kaip "sutelkti", aktyvinė forma turi reikšmę "būti naudingam". Tuomet susidaro paradoksas "priešiška [=kenksminga] - naudinga", arba "priešprieša sutelkia", atrodantis visai hėrakleitiškos priešybių vienybės atveju (plg. fr. 51). Galiausiai, muzikinės dermės, susikuriančios iš skirtingų balsų ir garsų, įvaizdis,

pakartotas ir Pseudo Aristotelio *de mundo* (396 b 15-17), tiksliai ir originaliai perteikia išties hėrakleitišką mintį: skirtingų garsų daugis yra dermės atsiradimo sąlyga, tačiau ir jų skirtybės gali būti suvoktos tik išankstinės dermės, išankstinės jų vienybės fone.

**42.**

... *Susirėmimas*...

Žodis ἀγχιβασίη, paraidžiui reiškiantis "suėjimą artyn", jonėnų tarmėje, kaip pažymi Sudas, reiškia tą pat, ką ir ἀμφισβητεῖν, ἀμφισβασίη "vaidytis, kivirčytis". Šiuo vienu žodžiu, kuriame iškyla įtampa tarp viena kitai prieštaraujančių darybinės ir aktualios prasmės, Hėrakleitas sako kažką panašaus į fr. 52 συμφερόμενον διαφερόμενον "sutelktis išskirtis" ar fr. 41 ἀντίξουν συμφέρον "priešpriešа sutelkia". Kokiame kontekste šis žodis buvo vartojamas, nežinia.

**43-44.**

Du fragmentai skirtingais pavyzdžiais iliustruoja vieną priešybių vienybės atvejį - kai priešybės iškyla kaip to paties dalyko ar veiklos skirtingi aspektai ar savybės. Abiejų fragmentų turinys iš esmės tas pats, tad jam aptarti užteks bendros pastabos, o skyrium pakomentuosime tik kiekvieno fragmento teksto klausimus ir kitų interpretacijų galimumą.

Būtent šiuose dviejuose fragmentuose panaudotas paradoksas užtraukė Hėrakleitui logikos nepaisytojo ir prieštaravimo dėsnio neigėjo vardą, prilipusį jam ir po šiai dienai (plg. Aristotelį: "Juk neįmanoma tarti, kad kas nors ir yra tas pat, ir nėra, kaip kad kai kas mano kalbėjus Hėrakleitą", - *Met.* Γ 1005 b 23-25, plg. 1012 a 24-b 2; plg. Jonathan Barnes: "Pagrindinis Hėrakleito tvirtinimas, Vienybės tezė, yra nenuoseklus; jis nuožmiai pažeidžia Prieštaravimo dėsnį, dėl to jis klaidingas, neišvengiamai klaidingas, ir klaidingas

nuobodžiai banaliu būdu", - p. 79), - nors tasai dėsnis pirmąsyk buvo įvestas tik Parmenido, ir tai netiesiogiai, o suformuluotas tik Platono. Gerokai neįvertintume Hėrakleito, jeigu manytume, kad pamatinį tikrovės dėsnį - priešybių vienybę - jis induktyviai kildino iš paskirų elementarių pavyzdžių. Veikiau šie pavyzdžiai yra įvaizdžiai, iliustruojantys priešybių vienybės dėsnio veikimą.

"Kelias" (ὁδός) 43 ir 44 fragmentuose yra ne tik "vieškelis", kuriuo keliaujama, ar rašiklio paliktas pėdsakas, bet ir pati žmogaus "kelionė" bei rankos judėjimas papiruso lapo ar vaško lentelės paviršiumi. Žmogus, kopdamas aukštyn ar leisdamasis nuo kalno, nesuvokia savo kelio tapatumo, kol baigęs kelionę neišvysta, kad abiem atvejais nukeliavo tą patį "kelią" - atstumą tarp taškų A ir B. Ranka, brėždama lapo paviršiuje raitytas ir kreivas raidžių linijas, tik stabtelėjusi paraštėje patiria nuėjusi tiesų eilutės kelią. Šiedviem atvejais svarbesnis už įvairias ar net prieštaraujančias savybes turinčio "substrato" idėją atrodo šuolis nuo priešybių - dalinių, ribotų perspektyvų - mąstymo prie visumos horizonto pagavos. Panašiai kaip "kelio aukštyn" ir "kelio žemyn" tapatumas nesuvokiamas, kol juo keliauji, - tą gali suvokti tik pažvelgęs į abi keliones "iš šalies" - taip ir tikrovę pagrindžiantis ir vienijantis Vienis iškyla mąstymui tik "atitraukus" save nuo kaustančių betarpiškos duotybės saitų, ir stengiantis aprėpti prieštaraujančias perspektyvas.

Hėrakleito įsitikinimas, kad betarpiškai prieinama tikrovė yra gilesnės tikrovės ženklas (fr. 37), prasmę slepianti mįslė (fr. 36) leidžia net ir elementariausiame kasdienybės pavyzdyje įžvelgti galutinės tikrovės struktūros - "priešybių vienybės" ar "tapatybės netapatybėje" - saviraišką (taip pat plg. fr. 39, 38).

## 43.

*Rašiklio kelias, tiesus ir kreivas, yra vienas ir tas pats.*

(1) Dabartiniai leidėjai rankraščio formas γραφέων ir γραφείῳ

linkę ištaisyti į γνάφων ir γναφείῳ "veltuvo veleną", "sraigtą" ar pan. Tokio pataisymo priežastys dvi - pirma, Hipolytas, aiškindamas šį fragmentą, tikrai užsimena apie prietaisą, kuriame yra sriegis (κοχλίας), ir būtent tuo paaiškina kreivo ir tiesaus judesio tapatybę. Tačiau visiškai įmanoma, kad Hipolytas Hėrakleito įvaizdį suprato pagal savo dienų piešimo įrankį, kuriame buvo sriegių (Bollack-Wismann, p. 202). Hipolytas laikomas itin patikimu citatų šaltiniu, tad labiau tikėtina, kad jis nesuprato Hėrakleito įvaizdžio, negu kad netiksliai (du kartus iš eilės!) jį pacitavo (o ir tikimybė, jog ν per klaidą galėjo būti ištaisyta į ϱ, nedidelė). Antra priežastis, neleidžianti leidėjams palikti "rašiklio", yra jų instinktyvus ir ne visuomet sąmoningas įsitikinimas, kad Hėrakleitas tebėra sakytinės tradicijos atstovas, o toksai "grafologinis" įvaizdis tam prieštarautų. Kad ir kaip būtų, "rašiklio" įvaizdžio atsisakymą lemia ne paleografiniai motyvai, o nuostata, kad "grafologiniam" įvaizdžiui Hėrakleitas "dar per ankstyvas".

(2) Galimas daiktas, "rašiklio" įvaizdis ne tik iliustruoja "priešybių vienybės" dėsnio veikimą, - galbūt šią ištarą dera suprasti autoreflektyviai. "Rašiklio kelias" gali būti suvoktas kaip perifrastinė metafora "raštui" įvardyti. Čia iškyla šalutiniai žodžių "tiesus ir suktas" prasmės atspalviai, tapatūs ir lietuvių, ir graikų kalbose. Raštas yra ir "tiesus", kadangi užrašytas tekstas iš pažiūros stabilus ir teigia tai, kas parašyta, ir "suktas", kadangi užrašytas tekstas, kalbėdamas sąskambiais bei aliuzijomis, maskuoja ir slepia prasmę.

## 44.

*Kelias aukštyn ir žemyn - vienas ir tas pats.*

(1.1) Tai vienas garsiausių Hėrakleito fragmentų. Amžiaus pradžioje būta bandymų žodžius ἄνω κάτω versti ne "aukštyn žemyn", o, ištraukiant retus šių prieveiksmių vartojimo atvejus, "kelias

šen ir kelias ten", "kelias ten ir kelias atgal" (šitaip Reinhardt [2], p. 62-63). Vis dėlto šis aiškinimas, ganėtinai nenatūralus, galiausiai atmirė.

(1.2) Antikiniai Hėrakleito aiškintojai paskatino ir šiuolaikinius interpretatorius šiame fragmente paminėtą "kelią" laikyti platesnės "psichologijos" ar "kosmologijos" terminu, "kosmologine metafora": "kelias aukštyn ir žemyn" esąs elementų kelias iš žemės į ugnį ir atvirkščiai (Guthrie, p. 460); Kahnas šį fragmentą laiko "sielos ciklinės lemties, kuri tuo pat metu yra kelionė per aukštesniąsias ir žemesniąsias elementines formas, komentaru" ([1], p. 240). Vis dėlto, išskyrus antikinę doksografiją, kurios vertė Hėrakleito mąstymui paaiškinti geriausiu atveju abejotina, nėra daugiau jokių nuorodų, kad "kelią aukštyn ir žemyn" reikėtų laikyti ne "priešybių vienybės" pavyzdžiu ar įvaizdžiu, o kuo kitu (plg. bendrą komentarą fr. 43-44).

## 45.

*Rato apskritimo pradžia ir pabaiga bendra.*

(1) Žodis "apskritimo" (περιφερείας), esantis Porfyrijaus pateikiamos citatos gale, greičiausiai bus pridėtas perrašinėtojo - toks žodis iki Aristotelio nepasitaiko, o vėliau jis tampa įprastu geometrijos terminu. Likusių žodžių autentiškumą garantuoja senosios joniškos formos ξυνός pavartojimas (vėliau būdavo sakoma κοινός).

(2.1) Šiame fragmente pateikiamas priešybių sutapties pavyzdys anaiptol nerodo, kad savo filosofijos pagrindines įžvalgas Hėrakleitas induktyviai kildina iš kasdienybėje pasitaikančių priešybių vienybės atvejų. Tai greičiau yra ženklas, atskleidžiantis ir paaiškinantis fundamentalią priešybių vienybės struktūrą.

(2.2) Pagal analogiją su fr. 43 ir 44 galėtume tikėtis, kad rato pradžia su pabaiga (ar riba) bus sutapatinta žodžiais "viena ir tas pat", bet čia Hėrakleitas vartoja žodį ξυνόν. Šis žodis reiškia ne tik "bendras", bet ir "visuotinis". Tad jį pasirinkdamas Hėrakleitas įtaigoja ne tik rato pradžią ir pabaigą sutampant, bet ir pradžią bei pabaigą esant "visuotines", "visuresančias" rato atžvilgiu, - kad kiekvienas rato taškas yra ir pradžia, ir pabaiga.

(2.3.1) Žodžiai ἀρχή ir πέρας yra pamatiniai graikų filosofijos žodžiai nuo pat Anaksimandro ir pytagorikų, vėliau sistemingai vartoti Platono ir Aristotelio. (Aristotelis apibrėžia πέρας kaip ἀρχή priešybę *Phys.* 264 b 27, Platonas "ribomis" vadina ir pradžią, ir galą - τελευτή γε καὶ ἀρχὴ πέρας ἑκάστου "galas ir pradžia yra kiekvieno riba" - *Parm.* 137 d; t.p. plg. Arist. E *Met.* 1022 a 4.) Filosofinės šių žodžių pavartojimo implikacijos gali būti dvejopos.

(2.3.2) "Pradu" (ἀρχή) Anaksimandras vadina Beribę (ἄπειρον) - tai, kas transcenduoja ribą (πέρας) ir patirtį (πειράεσθαι). Visi baigtiniai, taigi riboti daiktai randąsi iš Beribės ir vėl jon sugrįžtą "pagal laiko tvarką" (fr. B 1 DK). Tad šis fragmentas gali būti Hėrakleito replika į Anaksimandro mokymą - amžinai besikartojančiame laiko rate vienų daiktų baigtis bei riba (πέρας) yra pradžia (ἀρχή) kitiems, tad ἄπειρον, Beribė, nesanti būtina. - Patsai daiktų baigtinumas, patsai ribos ir priešybių viešpatavimas yra daiktus buviman iškeliantis ir vėl sunaikinantis pradas, pačiu sunaikinimu teikiantis pradžią naujiems daiktams.

(2.3.3) Gali būti, kad fragmentas kalba apskritai apie visus ciklinius procesus, tad jį galima pritaikyti ir nuolat pasikartojančiai, amžinai nuo savęs tolstančiai ir tuo pat metu į save grįžtančiai laiko eigai, metų laikų, dienos ir nakties, kartų kaitoms - kiekviena iš jų atkartoja tapatybės netapatybėje ir nutolstančio grįžimo ratu į save struktūrą, būdingą laikui; kiekviena iš šių kaitų pakartoja laiko sandarą ir yra jo atvaizdas (plg. fr. 24, 110, 124, 127, 131, 132).

## 46.

*Jūra - tyriausias ir suterščiausias vanduo: geriamas ir išganingas žuvims, negeriamas ir pražūtingas žmonėms.*

Žodžiai καθαρώτατος ir μιαρώτατος (kilęs iš μιαίνω "suteršti") yra pirmiausia religinės sąvokos, žyminčios ritualinio "švarumo, tyrumo" ir "suterštumo" būsenas. Šiame fragmente nurodoma paradoksali priešybių vienybė pagrįsta ne žmonių ir žuvų perspektyvų skirtingumu, kaip mano Kahnas ([1], p. 187), ar Hėrakleito nesugebėjimu skirti savybes - žalingumą bei naudingumą - nuo substrato (vandens) savybių (Serra, p. 144 ir Marcovich [1], p. 128). Svarbiausia čia turbūt vandens galia vienu metu ir palaikyti, ir atimti gyvybę, ir būtent ši galia, apibrėžiama epitetais "išganingas" (σωτήριον) bei "pražūtingas" (ὀλέθριον), motyvuoja vandens apibūdinimą "tyriausiu" ir "suterščiausiu": tai, kas susiję su mirtimi ir ją neša, savaime suprantama, negali būti tyra (sąlytis su mirtimi graikų buvo laikomas μίασμα, "suteršimu" - plg. Burkert [1], p. 78-79, 87). Antra vertus, jūros vanduo yra gyvybės sąlyga, "išganingas" dalykas žuvims - ir dėl to gali būti laikomas "visų tyriausiu". Tad vanduo yra vienybė, tuo pačiu metu apibūdinama religinio tyrumo ir netyrumo kategorijomis.

## 47-50.

Keturi čia sugrupuoti fragmentai pasižymi bendrais įvaizdžiais bei sandara - visuose kalbama apie situacijas, kuriose žmogaus bei gyvūno pasirinkimas ir įvertinimas būtų priešingas. Kadangi bent trijų fragmentų - 47, 48 ir 50 - leksika rodo autentiškumą, nėra reikalo juos redukuoti į vieną ištarą, galėjusią būti vėlesnių pamėgdžiojimų pagrindu.

Galima išskirti bent keturias šių fragmentų interpretacijas: 1) jie kalbą apie žmogiškojo vertinimo reliatyvumą - tačiau ši inter-

pretacija kertasi su esminiu Hėrakleito pasitikėjimu tiesioginės patirties verte ir patikimumu, jei tik ta patirtis deramai interpretuojama (plg. fr. 111, 114, 112). Šitoks reliatyvizmas artimesnis Ksenofanui (plg. fr. 38 DK: "Jeigu Dievas nebūtų geltono medaus išauginęs, daugsyk sakyčiau / datulę esant saldesnę"), dėl to bene jis bus mintį apie reliatyvistinę interpretaciją čia ir pakišęs; 2) Hėrakleito pateikti atvejai esą naivūs priešybių vienybės pavyzdžiai - kadangi purvas esąs švarus kiaulėms, purvinas žmonėms, tai švara ir nešvara esą tas pat, analogiškai vertė ir nevertingumas esą tas pat aukso ir šiaudų atveju (šitaip Guthrie, p. 445); Hėrakleitas šiais pavyzdžiais teigiąs, jog tam pačiam daiktui vienu metu būdingos priešingos savybės - švarumas ir nešvarumas, vertė ir nevertingumas (šitaip Kirk-Raven, p. 189; Zeller *ap.* Kahn [1], išn. 239, p. 323; Marcovich [1], p. 132, 134); 3) moralistinė interpretacija, kiaulėms ir asilams prilyginanti žmones - kiekvienas renkąsis tai, kas jam artima pagal jo prigimtį, dėl to prastesnieji žmonės nesibjaurį, rinkdamiesi kas žema ir bjauru (šitaip Serra, p. 182-183). Šią interpretaciją patvirtina fr. 81: "Kilniausieji renkasi Viena vietoj visa ko, amžinai tveriančią šlovę - vietoj marių daiktų: tačiau dauguma persisotinę kaip galvijai"; 4) besąlygiškai atmesdamas pirmas tris interpretacijas, Kahnas ([1], p. 188) siūlo savąją: "Priešybių poroje negatyvusis narys kaip toks apibrėžiamas žmogiškųjų poreikių ir troškimų, niekad nėra visiškai negatyvus. [Fr. 108, 16, 17] alkis buvo iškeltas kaip būtina sąlyga ar kontrastuojantis momentas pozityviam soties patyrimui, visai taip ir čia žmonių atžvilgiu negatyvus narys atskleidžiamas kaip pozityvus kitų gyvybės formų atžvilgiu".

Adekvačiausia turbūt būtų interpretacija, atsižvelgianti į paskutinius tris aiškinimus. Kahnas teisingai atskleidė Hėrakleito mąstyme iškylantį "negatyvumo pozityvumą", tačiau nenurodė šio principo implikacijų. Jei abi priešybės būtinos, jei pozityvios patirties pozityvumui realizuoti būtina negatyvi patirtis, jei negatyvi patirtis kitomis aplinkybėmis atsiskleidžia kaip pozityvi patirtis, tai

pati tokia jų abipusiškumo, priešybių tarpusavio sąlygojimo būtinybė yra jų vienybę įgyvendinanti struktūra - jeigu būtinai yra abi priešybės, tai jos yra viena. Priešybių tarpusavio priklausomybė yra ir jų vienybės pagrindas.

**47-48.**

*Asilai mieliau renkasi šiaudus negu auksą.*
*Kiaulės srutomis džiaugiasi labiau negu švariu vandeniu.*

Šiuose fragmentuose pavartoti žodžiai σύρματα "sąšlavos, atmatos, šlamštas" ir βόρβορος "purvas, nešvarumai" yra ganėtinai nestandartiniai ir vaizdingi žodžiai. Iš dviejų šaltinių, kuriuose šiedu fragmentai pateikiami, - Aristotelio ir Klemenso Aleksandriečio, - vienas yra ankstyvas, kitas - itin patikimas. Šias aplinkybes sudėję, galime teigti, kad fragmentai yra autentiškos Hėrakleito ištaros.

**49.**

*Kiaulės - purvu, o naminiai paukščiai dulkėmis arba pelenais prausiasi.*

Kai kuriuose Kolumelos rankraščiuose pasitaikantis dvigubas pasakymas "dulkėmis arba pelenais", *pulvere vel cinere*, galėjo atsirasti trejopai: 1) Kolumelai (arba jo šaltiniui) ieškant, kaip tiksliau išversti graikišką Hėrakleito fragmento žodį - pvz., κόνει - į lotynų kalbą (Fränkel, p. 267); 2) pats Kolumela pateikiamų rekomendacijų aiškumo dėlei galėjo pakartoti ankstesniame sakinyje pavartotą dvigubą formulę: "Taip pat ir sausos dulkės ir pelenai (*pulvis et cinis*) statytini prie sienos tose vietose, kur tik portikas ar stogas dengia kiemą, kad paukščiams būtų kuo apsipilti. Mat šitaip jie švarina pūkus ir plunksnas, jei tikėsime efesiečiu Hėrakleitu, sakančiu...

[toliau fragmento citata]"; 3) pastraipos pradžioje esančią dvigubą formulę pakartoti tolesniame sakinyje galėjo ir perrašinėtojas.

**50.**

*Jei laimė būtų kūno malonumai, vadintume laimingais jaučius, kai randa vikių paėsti.*

Fragmentą cituojantis Albertas Didysis autentiško Hėrakleito veikalo prieš akis neturėjo ir cituojamą tekstą pasiėmė iš kažkokio tarpinio šaltinio. Šalutinis sąlygos sakinys - "jeigu laimė būtų kūno malonumuose" - yra aiški parafrazė. Kokia buvo autentiška fragmento forma, nežinia. Veikiausiai Hėrakleitui priklauso žodis ὄροβοι "kartieji vikiai". Galimas daiktas, originalusis tekstas buvo panašus į Marcovichiaus siūlomą rekonstrukciją: βόες ὀρόβοις ἥδονται (*ad ex.:* μᾶλλον ἢ μέλιτι) "Jaučiai karčiaisiais vikiais džiaugiasi (*pvz.*, labiau nei medumi)".

**51.**

*Gydytojai pjaustydami, degindami, ligonius visaip piktai kankindami, kaltinami imą iš ligonių niekuo nepelnytą užmokestį, tą patį gėrį darydami, kaip ir ligos.*

(1.1) Tikslios autentiško teksto ribos neaiškios, kadangi nemažą Hipolyto pateikiamo teksto dalį sudaro parafrazė. Tačiau fragmento prasmė aiški (priimame Marcovichiaus siūlomą teksto variantą) - šiame fragmente Hėrakleitas eksploatuoja gydymo paradoksą. Hėrakleito laikais išpjovimas ir prideginimas - be narkozės - tebebuvo pagrindiniai radikalaus gydymo poveikio būdai, tad, kaip teigia Serros p. 145 cituojamas Kirkas, "pjovimas ir deginimas" yra "kone techninis gydytojų veiksmų aprašas" - šiais žodžiais medikų

veiksmai apibūdinami Aesch. *Ag.* 848 sq.; Xen. *Mem.* I 2, 54; Plat. *Pol.* 293 b. Skausmas, kurį kelia gydytojai, nesiskiria nuo ligos teikiamo skausmo, tačiau šiuo skausmu pacientas nuo ligos ir skausmo išvaduojamas. Vadinasi, gydymas (kuris tam tikra prasme yra "nuskausminantis skausmas" bei "gydanti negalia") irgi yra priešybių vienybės atvejis.

(1.2) Nepanašu, kad šis fragmentas būtų gydytojų kritika - neva jie neverti gaunamo atlygio, kadangi kelią tik dar daugiau skausmo (taip fragmentą interpretavo Bernaysas, Dielsas ir Gigonas).

(1.3) Gydymas (kaip ir apvalymo ritualai) yra Apolono sfera; vienas Apolono epitetų yra "Gydytojas", Ἰατρός. Liga neretai būdavo suvokiama kaip ritualinio susiteršimo padarinys, reikalaujantis apvalomojo ritualo (plg. Burkert [1], p. 147). Gydymo veiksmo struktūra pakartoja apsivalymo ritualo struktūrą - lygiai kaip gydant skausmu malšinamas skausmas, taip apsivaloma pakartojant susiteršimą (plg. kom. fr. 69). Tad, galimas daiktas, šis fragmentas akivaizdžiu pavyzdžiu aiškino, kaip priešybių vienybės principas reiškiasi ritualo sferoje - juoba kad ritualinius veiksmus Hėrakleitas fr. 72 prilygino "vaistams".

## 52.

*Pagavos: visumos ir nevisumos, sutelktis išskirtis, darna nedarna: iš visų viena ir iš viena visi.*

(1) Rinktis skaitymą συλλάψιες ("pagavos") vietoje συνάψιες ("sąsajos") yra keletas priežasčių. Žodis σύλλαψις, būdamas jonėnų tarmės, Aristotelio kontekste neįprastesnis (atiška forma būtų σύλληψις) ir lengviau galėjo būti ištaisytas į σύναψις, juoba kad pastarąjį sugestijuoja prieš tai esančiame tekste pavartotas žodis συνῆψεν. Negana to, žodį σύλληψις Aristotelis dažniausiai vartoja

biologine "pradėjimo, nėštumo" prasme, todėl čia galėjo būti ir vėlyvųjų peripatetikų hipernorminė redakcija (plg. Marcovich [1], p. 72). συλλάψιες renkasi visi dabartiniai leidėjai, išskyrus Colli.

(2.1) Iki Aristotelio vienintelė paliudyta žodžio σύλλαψις reikšmė yra "(fizinis) sugavimas, pagriebimas, sulaikymas" (cf. LSJ *s.v.* σύλληψις II). Tačiau žodžio prasmei įtakos privalėjo turėti ir veiksmažodis συλλαμβάνειν, iš kurio σύλλαψις padarytas, reiškiantis "suimti sykiu, sučiupti; suvokti". Tad etimologiškai σύλλαψις reiškia 1) "suėmimą sykiu, jungtį, ryšį", kaip giminiškame žodyje συλλαβή "skiemuo"; 2) sumuojantį, su-telkiantį, su-vokiantį proto veiksmą (plg. tos pačios šaknies žodžių κατελάβομεν ... ἐλάβομεν vartojimą pažinimui nusakyti fr. 36.) Ginčas, ar šis žodis yra ***nomen actionis*** (Guthrie p. 440 n. 1), ar ***nomen rei actae*** (Marcovich [1], p. 72), mūsų nuomone, nevaisingas, nes Hėrakleitas nė vieno iš šių aspektų neišskiria.

(2.2) Pažodinė ὅλος prasmė - "užbaigtas, ištisas, jokia savo dalimi nieko nestokojantis". Vėliau τὸ ὅλον ima reikšti "Visatą, ***universum***".

(2.3) Žodžių poroje συμφερόμενον διαφερόμενον Hėrakleitas akivaizdžiausiai išnaudoja erdvinį judesį žyminčias prasmes - "telkimasis, daugio judėjimas drauge (συν-) į vienybę" ir "skaidymasis, išsiskirstymas". Tačiau svarbios ir metaforinės reikšmės - "sutinkantis su kuo nors, naudingas kam (tai įprastinė συμφέρει prasmė veikiamojoje nuosakoje)" ir "nesutariąs, besikivirčijąs su kuo nors, priešiškas kam" (plg. fr. 40).

(2.4) συνᾴδειν reiškia "akompanuoti, su kuo nors sutartinai dainuoti", o διᾴδειν įprastinė reikšmė yra "su kuo nors varžytis dainavimu, dalyvauti giesmių varžybose". Sugretinimas su συνᾴδειν, aktualizuojantis "išskirtį, nesutarimą" reiškiantį priešdėlį δια-, pastarąją reikšmę papildo prasme "nesutarti, disonuoti", o pirmasis žodis įgyja "darnos, su-sidainavimo, konsonanso" atspalvį.

(3.1) "Pagavos", συλλάψιες, tai, kas "imama kartu" ir "kartu sudėjus suvokiama", kaip sako žodžio etimologija (plg. (2.1)), yra priešybių poros, konkretūs priešybių vienybės pavyzdžiai, pvz., "kelias aukštyn" ir "kelias žemyn" fr. 44 bei kt.

(3.2) Trys priešingų sąvokų poros nėra priešybių vienybės pavyzdžiai, kaip teigia Marcovichius (p. 73-75), o greičiau paties priešybių vienybės principo "raiškos" analizė. Pirmoji pora - "visumos ir nevisumos" - išaiškėja, atkreipus dėmesį į tai, kad Hėrakleito kalbama daugiskaita: ne apie vieną visumą, o apie neapibrėžtą jų skaičių. "Visumos" ir "nevisumos" dialektika apibūdina bet kokios vienybės suvokimą: bet kuris daiktas yra visuma pats savaime, bet nėra visuma ta prasme, kad yra didesnės visumos dalis, tad visuma griežtąja prasme gali vadintis tik totali visuma, Visata. Pritaikyta priešybių vienybei, ši dialektika įgyja naujų bruožų - kiekviena priešybių vienybė suvokiama nelyginant priešybes kaip savo sudedamąsias dalis pranokstanti ir aprėpianti "visuma", o ne kaip tų dalių "suma". Tačiau kas nors, suvokta kaip vienybė ir visuma, nebelieka visuma, nes kiekviena vienybė implikuoja savo pačios priešybę. Tuomet mąstymui kyla uždavinys suvokti naujos priešybės vienybę, ir t.t. Mąstymą galėtumėme įsivaizduoti kaip besiplečiantį vis didesnės visumos suvokimą (plg. mąstymą apibūdinančius fr. 118 ir 103: "Sielai būdingas save plečiantis matas (*logos*)" ir "Eidamas sielos ribų neatrastum, kad ir kokiu keliu trauktum, - toksai jos matas (*logos*) gilus").

(3.3) Dvi tolesnės priešingų terminų poros "sutelktis išskirtis, darna nedarna" kalba apie priešybių vienybės apskritai pažinimą - lygiai kaip skirtingi garsai yra vieningos melodijos egzistavimo pagrindas, taip ir skirtybė bei konfliktas yra tai, kas implikuoja vienybę, nes skirtybė gali būti suvokta kaip skirtybė tik ją aprėpiančios vienybės pagrindu (plg. fr. 17 analizę).

(3.4) Paskutinės fragmento frazės žodžiai "iš visų viena" apibendrina ligtolinį kalbėjimą apie pažinimo kelią nuo skirtybės bei

priešybės - prie vienybės, ir nuo daugio - prie Viena. Antroji frazės dalis "iš viena visi" įvardija "visų" - pasaulio kaip būtybių sumos - ontologinę priklausomybę nuo Viena, nesutampančiu su ta suma, o viršijančiu ją kaip "visuma", sakytumei, kaip teksto prasmė, kuri visuomet pranoksta ją sudarančių žodžių sumą.

(4) Kitokią šio fragmento interpretaciją pateikia Colli ([1], III, p. 141-142): "συνάψιες nurodo "trečiojo negalimo" dėsnio įveiką. Trys poros skelbia sprendimo teoriją, nurodydamos ne konkrečius sakinių terminus, o aukščiausią kiekio (οὖλα), kokybės (συμφερόμενον) ir modalumo (συνᾷδον) apibendrinimą. 'Sąlytis' [i.e. σύναψις] yra grynojo santykio principas, atramos taškas be dualybės ir kiekvienos dualybės pradmuo, sąlyčio taškas: jo išraiška patirtyje patalpintame ir patirties apibrėžtame objekte liečiasi su visumos sklaida. Vieną sykį pažinus objektus per jų individualią esmę, sąlytis pagal jų trauką įgalina spręsti apie jų atitikimą (patvirtinančioji kokybė), o pagal atostūmį - apie jų skirtumą. Galiausiai šių objektų sąskambis sudaro *logos* ir būtinybės apmatus".

## 53.

*Ir kykeonas neplakamas nusistoja.*

(1) <μὴ> įterpimo iš leidėjų nepriima tik Bollackas-Wismannas.

(2) Kykeonas (κυκεών) - gėrimas, sutaisytas iš vyno (Homėras abiem atvejais mini pramnišką vyną), miežinių miltų, trupinto sūrio, kartais ir medaus (plg. *Il.* XI 638-642, *Od.* X 234-235). Tiesa, Diano, remdamasis A. Battegazzore, kaip kykeono ingredientus mini vandenį, miežinius miltus ir mėtą (p. 125), tačiau tai neturi reikšmės.

(3.1) Žodis κυκεών kilęs iš κυκάω "purtyti, kratyti, plakti", vadinasi, kykeonas kaip gėrimas gali išlikti tik atliekant jo varde nurodytą veiksmą: judinimą arba kratymą. Tuomet kykeonas yra priešybių vienybės pavyzdys - paradoksalus daiktas, kuris savimi - "rimtyje" - išlieka tik judinamas (plg. fr. 122).

(3.2) Teofrastas ir Chrysipas (*ap. Plutarchum*, fr. 31 ($b^1$) Marcovich) pabrėžia kosmologines įvaizdžio implikacijas; tuomet žodis κινέομαι, greičiausiai reiškiantis ciklinį judėjimą (t.p. plg. κύκλοι ir κυκεών), aprašąs dangaus kūnų judesius. Tad kykeonas iškyla ir kaip kosmoso simbolis - kosmoso, kuris suirtų ir netektų vieningumo nejudėdamas (nejudinamas?).

(3.3) Neabejotinas kykeono ryšys su Eleusino mystėrijomis - jis buvo geriamas mystėrijų metu paminėti Dėmėtrai; ieškodama dingusios Persefonės, ji negėrusi ir nevalgiusi nieko daugiau (*Hom. hymn. Dem.* 208-210). Paliudytas ir Hėrakleito ryšys su Eleusinu - pasak Strabono, jo šeima turėjusi paveldimą privilegiją rūpintis Eleusiniškės Dėmėtros apeigomis (XIV 1, 3). Tačiau abejotina, ar šis fragmentas turi tiesioginį ryšį su Eleusino mystėrijų kontekstu (*contra* Colli,[1] III p. 138).

**54.**
*Šlamštas, pabertas kaip papuola, - gražiausia darna.*

(1) Fragmento tekstas, cituojamas Teofrasto *Metafizikoje*, yra gerokai sugadintas - nuo mūsų priimto varianto skiriasi skaitymu σάρξ "kūnas" vietoje σάρμα "šlamštas", κεχυμένων (*gen. pl.*) vietoje κεχυμένον (*nom. sg.*) ir papildomo nereikalingo artikelio ὁ įterpimu prieš κόσμος. Nors šio amžiaus viduryje McDiarmidas ir Friedländeris dar mėgino išgauti prasmę iš rankraštinio varianto, Marcovichius ganėtinai įtikinamai parodė, kad σ-μα santrumpinė ("iškeltinė") forma apsirikus krikščionio perrašinėtojo galėjo būti nesunkiai

ištaisyta į -ξ (σάρξ yra įprastinis krikščioniškosios raštijos žodis "kūnui" pavadinti), o tuomet, veiksnio giminei pasikeitus į *femininum*, κεχυμένον tapo beprasmis ir galėjo būti pataisytas į grafiškai artimiausią gramatiškai suvokiamą formą ([1], p. 376-377).

(2) Pirma, fragmentas teigia, kad gražiausia tvarka, gražiausia pasaulio sąranga kyla iš "kaip pakliūva pabertų", iš pažiūros chaotiškų patirtyje užtinkamų pavidalų. Paties Hėrakleito mąstymo užduotis - parodyti, kaip tuos chaotiškus ir netvarkingus pavidalus galima suburti į griežtą juos vienijančią antitetinę priešybių struktūrą, ir kaip atsiskleidžia tas priešybes jungiantis Vienis.

Antra, galimas daiktas, šia ištara Hėrakleitas apibūdina ir savo paties rašymo stilių - lygiai kaip jo mąstymas iškelia "kaip papuola paberto šlamšto" gelmėje glūdinčią tvarkingą ir vieningą struktūrą, λόγος, taip ir jo paties tekstui - λόγος - būdinga tai, kad daili ir vieninga prasminė sąranga glūdi iš pažiūros viena su kita neturinčiose ryšio ištarose. (Plg. t.p. dvejopą žodžio κόσμος referenciją fr. 55.)

**55.**

***Štai šitą dailią tvarką, visų tą pačią, nei kas iš dievų, nei kas iš žmonių sukūrė, bet buvo ji amžinai, ir yra, ir bus - amžinai gyva ugnis, pagal saiką įsižiebianti ir pagal saiką užgęstanti.***

(1.1) Itin sunku rekonstruoti fragmento pradžią, nes trys šį fragmentą cituojantys šaltiniai pateikia du alternatyvius teksto variantus. Klemensas Aleksandrietis pateikia tokią pradžią: κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων "Dailią tvarką, visų tą pačią...", o Plutarchas ir Simplikijus (cituojantis Hėrakleito fragmentą pagal Aleksandro Afrodisiečio tekstą) - κόσμον τόνδε "Štai šitą dailią tvarką..." Paprastai tokiais atvejais recenzijos taisyklės reikalauja rinktis vieną iš skaitymų; ryždamiesi į fragmento tekstą įtraukti abu variantus,

turime įtikinamai atsakyti į klausimus, kuriuos kelia tokia teksto rekonstrukcija: 1) Kodėl turėtume manyti, kad Plutarcho ir Simplikijaus cituojamas žodis τόνδε priklauso Hėrakleitui, o nėra jų įterptas? 2) Ar yra pagrindas Klemensui jį praleisti? 3) Kodėl turėtume laikyti žodžius τὸν αὐτὸν ἁπάντων autentiškais Hėrakleito žodžiais, o ne Klemenso ar jo šaltinio interpoliacija? 4) Kodėl šios frazės nėra kituose dviejuose šaltiniuose?

Ieškant atsakymo, reikia turėti omeny, kad vėlyvosios Antikos mąstymo horizonte, kalbant apie "pasaulį" (κόσμος), iškyla prasminė opozicija tarp konkrečios vienalaikės tikrovės būsenos, "dabartinio pasaulio", ir tokių vienalaikių būsenų visumos, kuri aprėpia visą laiko trukmę ir yra "pasaulis" griežtąja prasme. Šiame kontekste žodžiai κόσμον τόνδε "štai šitą pasaulio sąrangą" buvo suvokiami kaip nurodantys į dabartinę pasaulio būseną, į vieną fazę vienas kitą pakeičiančių pasaulio būsenų sekoje, o κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων "visų tą pačią pasaulio sąrangą" - į tų vienas kitą laike keičiančių būsenų visumą, į pasaulį kaip erdvės ir laiko visumą, sąrangą, "tą pačią" visoms vienalaikėms tikrovės būsenoms (plg. Reinhardt [1], p. 174-175; [2], p. 53-54; Marcovich [1], p. 190-191). Kadangi vėlyvosios Antikos mąstymo kontekste, kuriam priklauso kalbamąjį Hėrakleito fragmentą cituojantys šaltiniai, šiedu predikatai sudarė prasminę opoziciją, visiškai natūralu, kad kiekvienas cituojantis autorius iš dviejų prieštaraujančių vienas kitam predikatų pasirinko tą, kuris labiau atitiko citatos kontekstą ir citavimo intenciją.

Taigi atsakant į keturis aukščiau iškeltus klausimus, pakanka nurodyti galimus cituojančio autoriaus sumetimus, vertusius jį pasirinkti vieną ir praleisti kitą žodžio κόσμος predikatą.

1. Kadangi frazės κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων ir κόσμον τόνδε sudarė prasminę opoziciją, tai beveik neįmanoma, kad Plutarchas ir Simplikijus būtų galėję pirmą frazę "savais žodžiais" persakyti antrąja (kaip teigia įvykus Bollack-Wismann, p. 131). Be to, pras-

minė įtampa tarp konteksto, kuriame šį fragmentą svarsto (Simplikijaus cituojamas) Aleksandras Afrodisietis, bei žodelio τόνδε implikacijų verčia Aleksandrą Afrodisietį teisintis ir ieškoti būdų, kaip suderinti kontekstą su fraze κόσμον τόνδε, jam prieštaraujančia (smulkiau dėl Aleksandro Afrodisiečio konteksto žr. Ekskursą I). Tuomet Kahno hipotezė ([1] išn. 121, p. 312), kad Simplikijus (ar Aleksandras) šį fragmentą citavo iš atminties ir netiksliai prisiminė - ar tiesiog išgalvojo - fragmento pradžią, vietoj τὸν αὐτὸν ἁπάντων parašydamas τόνδε, nueina niekais: *primo,* τόνδε aiškiai buvo Aleksandro rankraštyje; *secundo,* niekas, tiksliai neprisimindamas, nerašys tokio varianto, dėl kurio prasmės paskui galėtų kilti keblumų. Taigi įvardžio τόνδε buvimas Plutarcho ir Simplikijaus pateikiamuose tekstuose nepaaiškinamas niekaip kitaip, kaip tik tuo, kad buvo ten nuo pat pradžių.

2. Kadangi Klemensas šį fragmentą pateikia kaip įrodymą, kad Hėrakleitas mokė apie amžino nekaitaus pasaulio (kaip opozicijos atsiradusiam ir laikinam "šiam" pasauliui) buvimą, tai visiškai tikėtina, kad neparankų įvardį τόνδε aukščiau nurodytais sumetimais Klemensas (o veikiau jo stoinis šaltinis) galėjo ir praleisti (šitaip Marcovich [1], p. 190-191; kiek smulkiau apie Klemenso kontekstą žr. 3).

3. Reinhardtas ([1], p. 54-55), kuriuo seka Kirkas su Ravenu (išn. 1, p. 198) ir kiti, mano, kad frazė τὸν αὐτὸν ἁπάντων yra paaiškinamoji glosa, kadangi persako fragmentą pristatančios Klemenso frazės turinį: ἀλλ' ὅτι μὲν ἀΐδιον τὸν ἁπάσης τῆς οὐσίας ἰδίως ποιὸν κόσμον ᾔδει, φανερὸν ποιεῖ λέγων οὕτως "O kad jis tam tikrą ypatingą [=konkrečią, individualią] visos substancijos [=esamybės] sąrangą laikė amžina, atskleidžia sakydamas šitaip..." (fr. 51 (*a*) Marcovich; formuluotė stoinė - plg. Chrysipo fr. 526 Arnim). Tačiau šis žodžių τὸν αὐτὸν ἁπάντων turinio panašumas į fragmentą pristatančių žodžių turinį nėra joks argumentas prieš aptariamosios frazės autentiškumą, o greičiau atvirkščiai: vargu, ar

Klemensas įterpinėtų glosą, pakartojančią jo paties ką tik pasakytus žodžius. Be to, kaip paaiškinamoji glosa žodžiai τὸν αὐτὸν ἁπάντων pernelyg neakivaizdūs bei dviprasmiški ir tuo skiriasi nuo įprastinių Klemenso paaiškinimų (Marcovich [1], p. 191). Galų gale, tam, kad Klemensas būtų galėjęs pakeisti neparankų žodį (τόνδε) priešingos reikšmės fraze (τὸν αὐτὸν ἁπάντων), prieštarauja ir jo kaip patikimo ir kruopštaus cituotojo reputacija.

Kitą paplitusį argumentą prieš kalbamosios frazės autentiškumą pateikia Romanas Dilcheris (išn. 2, p. 60): įskaitę Hėrakleito fragmente mokymą apie *ekpyrōsis* (periodišką pasaulio virtimą ugnimi, "suliepsnojimą"), žodžius τὸν αὐτὸν ἁπάντων galėjo įterpti stoikai, kad šiuo "patikslinimu" pabrėžtų skirtumą tarp amžinojo kosmoso, apie kurį, jų nuomone, fragmentas ir kalbąs, nuo dabartinės pasaulio sąrangos, kuriai lemta suliepsnoti. Tačiau, kaip pastebi Marcovichius ([1], p. 191), stoikų terminas dabartinei suliepsnosiančiai pasaulio sąrangai yra ne κόσμος, o διακόσμησις, tad šis patikslinimas būtų betikslis - κόσμος stoikui ir taip yra amžina struktūra, visą laiko trukmę aprėpianti tvarka, kurioje vienas kitą keičia laikinos sąrangos (διακοσμήσεις), ir joks "suliepsnojimas" *kosmos'*ui negresia. Taigi stoikui nė nebūtų reikalo šį žodį tikslinti fraze τὸν αὐτὸν ἁπάντων. Vadinasi, ši frazė buvo Klemenso ir jo stoinio šaltinio šaltinyje - tad veikiausiai ir paties Hėrakleito tekste.

4. Kodėl tuomet frazę τὸν αὐτὸν ἁπάντων praleido Plutarchas ir Simplikijaus cituojamas Aleksandras? Kaip tvirtina Bollackas-Wismannas (p. 131), Plutarchas nesunkiai galėjo šią frazę praleisti, kadangi fragmentą cituoja besvarstydamas Platono "Timają", ir jam terūpi pasaulio sutvertumo klausimas - nei Hėrakleito fragmento filosofinis turinys, nei distinkcijos tarp "amžino pasaulio" ir "dabartinės sąrangos" Plutarchui aktualios nebuvo. Ir cituoja jisai ne visą fragmentą, o tik žodžius "Štai šitą dailią tvarką nei kas iš dievų, nei kas iš žmonių sukūrė". Šitoks citatos nepilnumas paaiškinamas arba blogu šaltiniu, iš kurio citata paimta, arba tuo, kad Plutarchas

pateikia tik jam rūpimą ištaros dalį. Abiem atvejais visiškai suprantama, kodėl frazė τὸν αὐτὸν ἁπάντων į Plutarcho tekstą nepateko, net jeigu Hėrakleito tekste ji ir buvo.

Reinhardtas tvirtina taip: kadangi Aleksandras aiškino, jog Hėrakleito žodžius κόσμον τόνδε dera suprasti "visumos", "amžinojo pasaulio" prasme, tai nebūtų nepaminėjęs frazės τὸν αὐτὸν ἁπάντων, jei būtų ją žinojęs, kadangi ši frazė itin paranki Aleksandro ginamam teiginiui įrodyti ([2], p. 54; iš pastarojo meto autorių jį palaiko Dilcheris - išn. 2, p. 60). Tačiau, pirma, toji frazė Aleksandro (kaip ir Plutarcho) šaltinio rankraštyje galėjo būti jau nutrupėjusi - juk pripažįstama, kad geriausią ir patikimiausią rankraštį turėjo Klemensas; antra, nuodugnus Simplikijaus teksto skaitymas parodo, kad Aleksandras šią frazę greičiausiai žinojo ir citavo, o ją praleido tik Simplikijus (plg. Ekskursą).

## Ekskursas

### Simplikijus cituoja Aleksandrą

Mums svarbų tekstą (Simplikijaus komentaro *De caelo* p. 294 Heiberg) pateikia Marcovichius (fr. 51 (*b*[5]):

(294, 4) καὶ Ἡράκλειτος δὲ ποτὲ μὲν ἐκπυροῦσθαι λέγει τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ πυρὸς συνίστασθαι πάλιν αὐτὸν κατά τινας χρόνων περιόδους, ἐν οἷς φησι· μέτρα ἁπτόμενος καὶ μέτρα σβεννύμενος. ταύτης δὲ τῆς δόξης ὕστερον ἐγένοντο καὶ οἱ Στωϊκοί... (294, 13) καὶ Ἡράκλειτος δὲ δι' αἰνιγμῶν τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων οὐ ταῦτα ἅπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς σημαίνει· ὁ γοῦν ἐκεῖνα εἰπὼν περὶ γενέσεως, ὡς δοκεῖ, τοῦ κόσμου καὶ τάδε γέγραφε· κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεί. πλὴν ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος, βουλόμενος τὸν Ἡράκλειτον γενητὸν καὶ φθαρτὸν λέγειν τὸν κόσμον, ἄλλως ἀκούει τοῦ κόσμου νῦν. οὐ γὰρ μαχόμενα, φησί, λέγει, ὡς ἄν τῳ δόξαι· κόσμον γάρ, φησίν, ἐνταῦθα οὐ τήνδε λέγει τὴν διακόσμησιν, ἀλλὰ καθόλου τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν, καθ' ἣν εἰς ἑκάτερον ἐν μέρει ἡ μεταβολὴ τοῦ παντός, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ δὲ εἰς τὸν τοιόνδε κόσμον· ἡ γὰρ τοιαύτη τούτων ἐν μέρει

μεταβολὴ καὶ ὁ τοιοῦτος κόσμος οὐκ ἤρξατό ποτε, ἀλλ' ἦν ἀεί. καὶ ταῦτα δὲ προστίθησιν ὁ Ἀλέξανδρος, ὅτι οἱ λέγοντες ποτὲ μὲν οὕτως τὸ πᾶν, ποτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν, ἀλλοίωσιν μᾶλλον τοῦ παντὸς ἀλλ' οὐ γένεσιν καὶ φθορὰν λέγουσιν.

"(294, 4) O ir Hėrakleitas kartais kalba, kad pasaulis suliepsnojąs, o kartais - kad jis vėl susidarąs iš ugnies per tam tikrus laiko tarpsnius, - šiais žodžiais: *Įsižiebiantis pagal saiką ir pagal saiką užgęstantis.* Prie šios nuomonės vėliau priėjo ir stoikai... (294, 13) Ir Hėrakleitas, mįslėmis dėstydamas savąją išmintį, duoda ne tokį ženklą, kaip kad daugumai atrodo: mat jisai, pasakęs tuos žodžius, regisi, teigiančius pasaulio rastį, parašė ir štai ką: *Štai šį pasaulį nei kas iš dievų, nei kas iš žmonių sukūrė, bet buvo amžinai.* Juoba kad Aleksandras, norintis, kad Hėrakleitas sakytų pasaulį esant atsiradusį ir nykstantį, nūnai minimą pasaulį supranta kitaip. 'Mat kalba ne prieštaraujančius dalykus, - sako jis, - kaip kad kam nors galėtų pasirodyti, kadangi pasauliu čia vadina ne dabartinį patvarkymą, o būtybių visumą ir jų sąrangą, pagal kurią visuma kinta kiekvienoje dalyje - kartais į ugnį, kartais į šitokį [=kaip dabartinis] pasaulį. Mat šitokia dalių kaita ir šitoks pasaulis niekada neprasidėjo, bet buvo amžinai.' Ir dar štai ką Aleksandras prideda: kad kalbantieji turi omeny, jog visumos būsena kartais yra tokia, kartais kitokia, ir kalba veikiau apie visumos kaitą, o ne rastį ir nyksmą."[31]

Prieš akis turime tarsi kokį palimpsestą - Simlikijus cituoja ir aptaria (Aleksandro cituotą) Hėrakleito fragmentą, Simplikijus cituoja Aleksandrą, aptariantį (ką tik jo cituotą) Hėrakleito fragmentą. Atidžiai perskaičius Aleksandro ir Simplikijaus aptarimus, matyti, kad nors jųdviejų interpretavimo plotmės ir panašios, intencijos esmingai skiriasi. Simplikijus Hėrakleitą cituoja, svarstydamas klausimą, ar pasaulis yra radęsis ir nykstantis, ar amžinas (pirmąsyk jis Hėrakleitą pacituoja kaip vienos, antrąsyk kaip kitos nuomonės eksponentą). Antrą kartą cituodamas Simplikijus pastebi mįslingą Hėrakleito mokymo pobūdį, tačiau ilgiau apie šį fragmentą nesusimąsto, pasikliaudamas Aleksandro nuomone, jog čia Hėrakleitas žodžiu κόσμος įvardija amžiną, nesukurtą ir nenykstamą pasaulį.

Tuo tarpu Aleksandrui rūpi visai kitas klausimas. Jis mėgina nustatyti, ar fragmente žodžiu κόσμος vadinama dabartinė pasaulio sąranga (τήνδε τὴν διακόσμησιν), ar šių sąrangų visuma, visą esamybę visoje laiko trukmėje

[31] Žodį κόσμος verčiame ta prasme, kuria jį vartojo Simplikijus ir Aleksandras - "pasaulis".

aprėpiantis kosmosas, "visos būtybės ištisai ir jų patvarkymas" (καθόλου τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν). Negana to, šį klausimą spręsti Aleksandras ėmėsi paskatintas ne vien prieštaravimo tarp parodomojo įvardžio τόνδε (Aleksandro suvokimo horizonte nurodančio į dabartinę pasaulio sąrangą) ir teiginio apie pasaulio nesukurtumą bei amžiną buvimą. Anaiptol - visą Aleksandro išvedžiojimą valdo prieštaravimas tarp pirmos fragmento dalies, tvirtinančios pasaulio amžinumą ir nesukurtumą, bei antros, kur Hėrakleitas (Aleksandro manymu) teigia periodinį pasaulio virtimą ugnimi. Tad nors iš pažiūros Aleksandras, atrodo, svarsto tą patį klausimą, kaip ir Simplikijus, jo pradinis taškas visiškai kitas - jis mėgina išspręsti prieštaravimą, esantį - jo nuomone - tarp dviejų Hėrakleito fragmento dalių, kadangi šios priskiria kosmosui priešingas savybes. Antroje, apie "kitėjimą" (ἀλλοίωσις) kalbančioje aptarimo dalyje Aleksandras parodo, kaip galima kalbėti ir apie nesukurtą, amžinai esantį, ir apie "pagal saiką įsižiebiantį, pagal sąiką užgęstantį" kosmosą kaip apie tą patį.

Aleksandro argumentacija liudija jį skaičius kur kas didesnę fragmento dalį, negu cituoja Simplikijus. Be to, tokios argumentacijos kontekste žodžiai καθόλου τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν veikiausiai yra miglotų fragmento žodžių τὸν αὐτὸν ἁπάντων filosofinė parafrazė (jeigu Aleksandras, kaip ir Simplikijus, vien tik mėgintų priskirti Hėrakleitą prie mokančiųjų apie pasaulio amžinumą stovyklos, tai žodžiai καθόλου τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν neišvengiamai turėtų būti pridėti paties Aleksandro). Aleksandras čia veikiausiai parafrazuoja Hėrakleito fragmentą taip, kad išryškėtų fragmento filosofinio turinio nuoseklumas ir neprieštaringumas.

Tad yra pagrindo manyti, jog frazė τὸν αὐτὸν ἁπάντων Aleksandrui buvo žinoma ir jis ją citavo, o ją praleido Simplikijus, Hėrakleito fragmentą svarstęs tegu ir panašioje plotmėje, bet visiškai kita kryptimi. Tai patvirtina ir faktas, kad Simplikijus tecituoja nedideles Hėrakleito fragmento nuolaužas - tik tai, kas jam tuo metu reikalinga. Tuo tarpu Aleksandras, kaip rodo jo aptarimas, bus citavęs ir svarstęs fragmentą kaip visumą.

(1.2) Ilgą laiką mėginta vienareikšmiškai nustatyti, ar žodžiai "buvo, ir yra, ir bus" sakinyje turi jungiamąją, ar "egzistencinę" funkciją; ar jie yra sudėtinio tarinio (kurio vardinė dalis būtų "amžinai gyva ugnis") jungtis, ar paprastasis tarinys (visą šio amžių trukusio ginčo bylą pateikia Marcovichius [1], p. 192-193). Ar po

žodžių "buvo amžinai, ir yra, ir bus" įterpti dvitaškį, kuris atskirtų šiedvi sintaksines funkcijas bei reikšmes? (Kadangi paties Hėrakleito tekste jokių skyrybos ženklų būti negalėjo, tai yra interpretacijos klausimas.) Ši dilema dabar tokia aktuali nebeatrodo. Pirma, po Kahno tyrimų vargu ar kas ryšis teigti, jog Hėrakleito dviprasmybes reikia skaityti tik vienu iš galimų būdų, o ne abiem iškart (plg. "On reading Heraclitus"// Kahn [1], p. 87-95). Antra, pati egzistencinės ir jungiamosios reikšmių perskyra nekorektiška ir pasenusi, kadangi jungiamoji "būti" reikšmė presuponuoja egzistencinę, o juo labiau tokiame archajiškame tekste negalima atlikinėti pozityvistine logika pagrįstos distinkcijos. (Apie šios lingvistinės ir filosofinės distinkcijos prielaidų nepagrįstumą žr. Derrida, ypač p. 104-120. Taip pat plg. Kahn [1], išn. 127, p. 313: "Samprata, kad 'būti' graikų kalboje turi būti *arba* egzistencinis, *arba* jungiamasis, bet ne abu iš karto, yra vienas iš tų prietarų, kurie dabar jau turėtų būti išmesti į šiukšlyną". Konkrečios analizės yra Kahn [3], p. 139-141, 164-167. T.p. plg. *ibid.*, p. 80: "Jungties-egzistencinio veiksmažodžio dichotomija praktiškai negali būti vartojama, kadangi sintaksinių ir semantinių kriterijų supainiojimas daro ją iš principo ydingą".)

(1.3) Fragmento prasmės centrą sudaro vidurinė dalis - ἀλλ' ἦν ἀεί, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται. Pagrindinė fragmento "žinia" perteikiama šia, anot Reinhardto, *Ewigkeitsformel* - "buvo amžinai, ir yra, ir bus", - o "kas" šitaip buvo, yra ir bus, apibūdina ir patikslina fragmento pradžia ir galas - subjektas ir predikatas: "ugniai" tapati "štai ši daili tvarka". Net jeigu skyrybos ženklo (·) po ἔσται ir nėra, vidurinė dalis vis tiek dominuoja fragmente, ir jos niekad nebus įmanoma skaityti kaip paprastos *copula*.

(2.1) Žodis κόσμος ankstyvojoje graikų vartosenoje reiškia "karinė rikiuotė; daili tvarka; papuošimas, gražmena", Hėrodotas dusyk pavartoja žodį "santvarkos, konkretaus socialinio patvarky-

mo" prasme (I. 99. 1, I. 65. 4; žr. Kahn [1], p. 132-134; to paties "The Usage of the Term KOSMOS in Early Greek Philosophy" // Kahn [2], p. 219-230). Kaip tvirtina Kahnas ([1] išn. 120, p. 312), pamatinė yra "tvarkos, tvarkingumo" reikšmė, o "grožio" konotacija kyla iš jos ir yra tai reikšmei subordinuota. Doksografija κόσμος vartoseną filosofine - "pasaulio, visumos sąrangos" - prasme priskiria jau Anaksimandrui, tačiau ar taip buvo iš tiesų, patikrinti neįmanoma[32]. Nors visi liudijimai apie milėtiečių gamtamokslines spekuliacijas žodį κόσμος ir mini, taip galėjo nutikti dėl to, kad vėliau visuotinai priimtas terminas buvo retrospektyviai pritaikytas, konspektuojant ir perdėstant "miglotus" archajiškesnius samprotavimus. Arčiausiai prie vėlesnės filosofinės reikšmės priartėja Hėrodotas, kada, pateikdamas "dievų", (θεοί) etimologiją, sako, kad jie taip buvo pavadinti dėl to, "kad, nustatę juos tvarkoje, turėjo visus daiktus ir visas dalias" - ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον (II.52.1)[33]. Dvi ketvirto amžiaus pradžios pastraipos - Platono *Gorgias* 508 a ir Ksenofonto *Memorab.* I. 1. 11 - rodo, kad tuo metu κόσμος filosofine "pasaulio" reikšme nebuvo kasdienės kalbos dalis, o tebeturėjo stiprų filosofinio žargono atspalvį.

[32] Diogenas Laertijus dar mini, kad Pytagoras "pirmas ir dangų pavadinęs κόσμος" (VIII. 48), tačiau šis liudijimas gan vėlyvas, - kaip teigia Kahnas ([2], išn. 2, p. 219), Diogeno perimtas iš Favorino, o ir išlikusių Pytagoro tekstų trūkumas neleidžia šio teiginio patikrinti. "Kosminės" žodžio κόσμος vartosenos gausa Filolajui priskiriamuose fragmentuose rodo, kad bent jau vėlesnieji pytagorikai žodžiu κόσμος "pasauliui" pavadinti naudojosi ir kaip mokyklos terminu.

[33] Hėrodoto žodžiuose galima įžvelgti Hėsiodo *Teogonijos* konteksto atgarsį - eil. 73-74 Dzeuso veiklą nugalėjus Kroną poetas apibūdina šitaip: εὖ δὲ ἕκαστα / ἀθανάτοις διέταξεν ὁμῶς καὶ ἐπέφραδε τιμάς "visa ką gerai nemirtingiesiems paskirstė/sutvarkė ir (jų) garbę (privilegijas, garbinimo būdus ir reikalavimus) paskelbė" (plg. t.p. 112 eil.). Tuo pačiu žodžiu - διέταξε - apibūdinta ir "teisybę" (δίκη) bei "įstatymą" (νόμος) žmonėms nustatanti Dzeuso veikla *Erga* eil. 276-285: "Mat Kronidas štai šitokį įstatymą žmonėms

Iš mus tiesiogiai pasiekusių tekstų ankstyviausias, kur galima mėginti įžvelgti filosofinę vartoseną, yra aptariamasis fragmentas. Tačiau net jeigu κόσμος ir gali čia reikšti "visumos santvarką, pasaulį", šio žodžio reikšmę šitame kontekste dar valdo ankstesnių prasmių - "tvarkos, tvarkingumo", ir iš jų kylančio "dailumo" - laukas. Taigi tat, kas "buvo amžinai, ir yra, ir bus", "pasaulis" yra tik tiek, kiek yra "daili visa ko tvarka" - κόσμος čia įvardija ne "pasaulį" kaip daiktų visumą, bet "pasaulį" kaip visų daiktų tvarkingumo aspektą, organizuojančią sąrangą, kurioje visi daiktai dalyvauja, tuo būdu sudarydami tvarkingą visumą.

(2.2) Parodomasis įvardis τόνδε - "štai šita" - ne tiek sako, kad gali būti dar ir "kita" daili tvarka, kiti pasauliai, kiek parodo į tai, kas driekiasi prieš akis: "Parodomasis prielinksnis greičiausiai nurodo pasaulį kaip konkrečią prezenciją, nelyginant rankos mostu" (Kahn [2], p. 228).

(2.3) Frazę "visų tą pačią", τὸν αὐτὸν ἁπάντων galima suprasti bent trejopai - priklausomai nuo to, kaip suprasime žodžio "visų" giminę, taigi ir designatą. Per siaura būtų manyti, kaip, sykiu su

---

patvarkė: žuvims ir žvėrims, ir paukščiams skrajokliams ėsti vieniems kitus, nes jų tarpe nėra teisybės, - o žmonėms davė teisybę, kuri esti daug prakilnesnė, kadangi jeigu kas norėtų žinodamas teisius dalykus kalbėti, tam laimę duotų plačiai griaudžiantis Dzeusas." Kadangi διατάττειν, kaip ir κοσμεῖν, prasmė yra "tvarkyti, rikiuoti" (τάξις reiškia "tvarka, rikiuotė"), tai aišku, kad Hėrodoto κόσμος atitinka Hėsiodo εὖ διέταξεν. Iš šių Hėsiodo kontekstų aiškėja du dalykai, galintys praskaidrinti κόσμος reikšmę Hėrakleito fragmente.

Pirma, "tvarka" (τάξις arba κόσμος) įvedama, sutvarkant esamus elementus į dėsningai veikiančią sąrangą, "struktūrą". Pasaulis "sutvarkomas", padalijant jį dievams, nustatant jų "teritorines" ir kartu "kultines" įtakos sferas. Gyvų padarų plotmėje tvarka įkurdinama paskiriant žmonėms ir kitiems gyviams atskirus įstatymus ir nustatant žmonių "laimės" (ὄλβος) priklausomybę nuo tų įstatymų laikymosi, santykio su "teisybe" (δίκη; įsidėmėtina, kad δίκη čia pasirodo ne kaip "teisus" elgesys, o kaip sprendimo principas, įgalinantis atskirti "teisų" elgesį nuo "neteisaus"), ir taip garantuojant žmonių pasaulio

Vlastosu, mano Marcovichius ([1], p. 191), jog "visų ta pati daili tvarka" yra *"tikrojo pasaulio patvarkymo, to paties visiems žmonėms,* sąvoka, priešinama *apgaulingam privačiam sapnų pasauliui".* Taip bus tuomet, jei suprasime ἁπάντων kaip ἅπαντες - *genus masculinum*, genityvą nuo "visi žmonės". Tokią gnoseologizuotą interpretaciją patvirtina fr. 7: "Ovyje būnantiems yra vienas ir bendras pasaulis..." Tą patį žodį galima skaityti ir kaip *genitivus pluralis generis neutrius* nuo ἅπαντα, - "visi daiktai". Tuomet "ta pati visų daiktų tvarka" nusakys daugingų pasaulio daiktų ir juos jungiančios sąrangos ar "patvarkymo" santykį - žodžiu, tą patį santykį, kuris fr. 52 išsakomas žodžiais "iš visų viena ir iš viena visi". Suprasdami frazę trečiu būdu, kurį siūlo Bollackas-Wismannas, ἁπάντων turėtume skaityti kaip ἁπάντων κόσμων - "tą pačią tvarką iš visų tvarkų". Jei suprasime κόσμος kaip "štai ši - dabartinė - tvarka", tuomet "ta pati iš visų tvarkų" žymi struktūrą ar sąrangą, jungiančią visas viena kitą laike keičiančias pasaulio būsenas.

(2.4) Sakinio tęsinys nemaloniai nuteikia interpretatorių, κόσμος verčiantį "pasauliu" - ką reiškia žodžiai, teigiantys, jog jį "nei

---

ryšį su dieviškumo sfera. Tuomet tokia "tvarkos" semantika pagrįstas "filosofų κόσμος yra visų daiktų sąranga, kurioje kiekviena gamtinė galia turi savo funkciją ir jai nuskirtas ribas. Kaip ir kiekvienos geros sąrangos atveju, šis terminas implikuoja sistemingą vienybę, kurioje suderinami ar "sukomponuojami" skirtingi elementai" (Kahn, [2], p. 222-223). Kad κόσμος buvo suvokiamas pirmiausia kaip daugingus elementus jungianti sąranga, patvirtina veiksmažodis συνίστασθαι "susidėti", itin dažnai vartojamas žodžiui κόσμος apibūdinti vėlesniuose tekstuose (Filolajaus fr. B 6, *De Hebdomad.* 1, Euripido fr. 910, Platono *Tim.* 32 c 5-7).

Antra, šie Hėsiodo kontekstai išryškina dievų vaidmenį - jie ne "kuria" pasaulį, o įveda tvarką tarp egzistuojančių elementų. Tad ir Hėrakleito teiginys, kad "štai šitą dailią tvarką nei kas iš dievų, nei kas iš žmonių sukūrė", suprastinas ne mūsiškąja *allzuchristlich* "sukūrimo" kaip "sukūrimo iš nieko", "padarymo iš naujo" prasme, o kaip "tvarkos nustatymas", "tvarkos įkurdinimas" tame, kas jau yra. Plg. (2.4).

kas iš dievų, nei žmonių sukūrė"? Tarsi kas galėtų įtarti, kad pasaulį sukūręs koksai žmogus! Paprastai griebiamasi Wilamowitzo pateikto paaiškinimo: neva tai esantis "poliarinis" posakis, būdingas graikų kalbai ir reiškiantis "visiškai niekas, apskritai nė vienas" (Wilamowitzas kaip analogijas dar nurodo Euripido *Heracles* 1106, Sofoklio *Antig.* 1109, Antifono *Tetralogia* 286, *hymn. Demetr.* 22, *Il.* I 548 nuoroda - Stokes, p. 76).

Net jei priimsime Wilamowitzo siūlomas analogijas kaip "poliarinius posakius", - nors kai kurie iš jų anaiptol neatrodo tokie, - vis dėlto lieka įtartina, kad taip taupiai vartojantis žodžius Hėrakleitas leido sau sustabarėjusių retorinių figūrų prabangą. Be to, priimti tokį požiūrį būtų tam tikra filosofinė *lectio facilior,* - užuot mėginus iš keblumo išpešti prasmę, kaltė suverčiama retorinei figūrai.

Pirma, toksai dalykas, kad kuris iš dievų galėtų sukurti pasaulį, graikams mažne taip pat neįsivaizduojamas, kaip ir manymas, kad tą galėjo padaryti koksai žmogus. Visose teo- ir kosmogonijose pasaulis "randasi", išauga kaip augalas, išsirutulioja iš Chaoso, išsirita iš kosminio kiaušinio, gimsta iš ilgos santuokinių ir nesantuokinių ryšių grandinės ar kaip kitaip, - tačiau Dievo-Kūrėjo, Demiurgo samprata ikifilosofinei tradicijai visiškai svetima[34]. Iki Platono *Timajo* Dievas-Demiurgas graikams nebuvo žinomas tiek, kad Hėrakleitui būtų reikėję prieš jo sampratą specialiai protestuoti.

Antra, κόσμος interpretuoti kaip "pasaulį" trukdo šio žodžio reikšmės ir vartosenos ankstyvuosiuose kontekstuose, aptartos (2.1). Čia gali būti kalbama tik apie tam tikros "tvarkos" nustatymą ar įvedimą. Nūnai tampa suprantamesnė ir dvinarė neigimo formulė - "štai šitą dailią tvarką", visa ką sujungiančią tvarkingą struktūrą

[34] Plg. Kirk-Raven, p. 7-71 *passim.* Iš visų ten pateiktų istorijų į Demiurgą panašiausias Ferekydo Χρόνος (Laikas), sukuriantis dievų kartą iš savo sėklos, patalpindamas ją penkiose daubose ar urvuose, - gimusioji dievų karta nuo to vadinama "penkiaurviais" (*ibid.*, p. 56).

galėjo sukurti ne tik dievai, bet ir žmonės - mąstytojai ar poetai, aprašydami tikrovę ir nustatydami savitą "tvarką", savitą tos tikrovės elementus jungiančią ir vienijančią prasminę struktūrą. Poetai pačiu savo vardu - ποιηταί (<ποιεῖν) - yra "kūrėjai", o jų kūriniai neretai apibūdinami žodžiu κόσμος: Dėmokritas apie Homėrą sako, kad jis "surentė visokiausių žodžių dailią tvarką", ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων (fr. B 21). Pakankamai paliudyta autoreferentiška, į tą patį kūrinį, kuriame pavartota, nurodanti κόσμος vartosena. Plg. Pindaro εἶα τειχίζωμεν ἤδη ποικίλον / κόσμον αὐδάεντα λόγων "Nagi suręskime margą / aidinčią žodžių sąrangą" (fr. 194); Solono κόσμος ἐπέων "žodžių tvarka" (fr. 2, 2 Diehl); Pseudo Orfėjo κόσμος ἀοιδῆς (fr. 1 DK).

Taigi Hėrakleitas šiame fragmente greičiausiai aptaria tam tikrą tikrovę vienijančią struktūrą, kuri sykiu yra ir pačios tikrovės prasminė sąranga, - antraip kam reikėtų tvirtinti, kad jos nesukūrė joks žmogus? κόσμος čia yra tam tikra tikrovę interpretuojanti "tvarka" ar "sąranga", vienybėn jungianti daugingus tikrovės sandus. Antroje fragmento dalyje Hėrakleitas paaiškina, kad toji "tvarka" yra "amžinai gyva ugnis". Tačiau kam visa ši ištara taikoma? Ką parodo parodomasis įvardis "štai šitą" pirmoje fragmento dalyje?

Raktas gali būti tam tikras kalbamojo fragmento paralelizmas su fr. 1 - palyginkime τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεί ir κόσμος ὅδε ... ἦν ἀεί, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται. Lygiai kaip fr. 1 įvardis τοῦδε "štai šitos" nurodo tiek pamatinę tikrovės sąrangą, tiek tą sąrangą atskleidžiantį paties Hėrakleito tekstą, šitaip veikiausiai ir κόσμος ὅδε žymi tiek užtekstinės tikrovės "dailią sąrangą", tiek šią užtekstinę sąrangą atskleidžiančią paties Hėrakleito teksto "dailią tvarką". Tokiai interpretacijai padrąsina ir Parmenido fr. 8, 52 frazė κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων "klausydamas apgaulingo mano žodžių *kosmos*", kur κόσμος reiškia išsyk ir "apgaulingą žodžių tvarką", ir "apgaulingą tikrovės sąrangą", kurią tie žodžiai pateikia. Tad panašiai ir Hėrakleito κόσμος yra fundamentali sąran-

ga, jungianti į "dailią tvarką" ir tikrovės daugį, ir Hėrakleito ištaras.

(2.5) Tikslią μέτρα "saiko" reikšmę šiame fragmente apibrėžti sunku - vis dėlto galima spėti, kad šis žodis čia turi laikinį atspalvį, kaip ir fr. 125, kur sakoma, kad "Saulė neperžengs saiko (μέτρα)".

(3.1) Teofrastas šį fragmentą interpretuoja taip: "*Kosmos* gimstąs iš ugnies ir vėl suliepsnojąs pagal tam tikrus periodus, šitaip kaitaliodamasis per visus amžius" (D. L. IX 8). Gal sekdami Teofrastu, o gal ir patys skaitydami Hėrakleito knygą, panašų mokymą šiame fragmente atrado ir stoikai. (Kaip kitados nustatė Reinhardtas ([1], p. 164-175), senoji Teofrasto ir stoikų doksografija remiasi tais pačiais fragmentais, kuriuos turime ir mes. Taigi tiek mokymas apie *ekpyrōsis*, tiek fantastiškos vėlesnės Hėrakleito kosmologijos "rekonstrukcijos" (plg. D. L. IX 9-11) yra tų pačių mūsų turimų fragmentų interpretacijos, ir jokių kitų nežinomų šaltinių nėra buvę, - išskyrus nebent mokymą apie "Didžiuosius Metus".) Teofrasto ir stoikų interpretacija įmanoma tik tuo atveju, jei κόσμος suprantamas vien vėlesne - "pasaulio" - prasme, jei "ugnis", (sekant Aristoteliu), traktuojama kaip griežtai "medžiaginis pradas", o μέτρα aiškinamas vien kaip "kiekybinis matas, saikas".

(3.2) Anaksimenas pasaulio kilmę ir įvairovę aprašė kaip vienos pradinės medžiagos, vienos *arkhē* - beribio Oro - kitimus: tankėjimą, retėjimą, judėjimą, įšilimą ar atšalimą, - o Hėrakleitas analogišką vaidmenį suteikė ugniai. Šis oro iškeitimas į ugnį - nekaltas (žvelgiant iš poaristotelinės perspektyvos) kosmogonijos ir kosmologijos patobulinimas - iš esmės yra kosmologijos sunaikinimas. Ugnis iš pirmo žvilgsnio yra tarsi medžiaga, šio pasaulio reiškinys ir dalis, tačiau pačia savo esme yra visiškas medžiagiškumo, substancialumo nuneigimas - kartu ir daiktas, ir nedaiktas, tarsi medžiagiška, tačiau neapčiuopiama. Ugnis suponuoja milėtiečių kosmologiją kaip kontekstą, kuriame įmanomas "pasaulio sąrangos" prilyginimas ugniai, tačiau kartu ir šiapusinis, ir šiapusybę peržengiantis, transcenduo-

jantis, "tarsi-empirinis-bet-jau-nebe" ugnies pobūdis tą kosmologiją išardo iš vidaus. Anot Kahno, "fr. 55 ir tuzinas kitų tekstų geriausiai suprantami tuomet, jei tariame, kad jie greičiau *suponuoja*, negu neigia genetinį gamtos tvarkos aprašymą" ([1], p. 135; panašiai fr. 57 suponuoja kosmologiją, o fr. 19 nurodo į teogoninį kontekstą). Kone atspėjęs Hėrakleito mintį bus Simplikijus, sakantis, kad Hėrakleitas aprašąs "ne tai, kaip pasaulis radosi laike, bet sąvokoje (κατ' ἐπίνοιαν)" (A 10 DK). 55 fragmento kontekste įtikinamai skamba Reinhardto žodžiai: "Galiausiai Hėrakleito ištaros apie gamtą [...] yra tik regimybės, to, kas plyti prieš akis, pasaulio būsenos, kokia ji yra, aiškinimai..." ([2], p. 56).

Įvesdamas ugnį kaip pagrindinį savo *quasi*-kosmogonijos elementą, tikrovės sąrangą Hėrakleitas grindžia "amžinai gyvos" ugnies dinamizmu. Pasak Kahno, "*kosmos*, kaip sukurtas, yra pats save sukūręs ; kaip organizuotas, yra susiorganizavęs; tuo atžvilgiu, kuriuo yra pagimdytas, jis tapatus savo amžinam šaltiniui, amžinai gyvai ugniai" ([1], p. 134).

(4) Aiškinantis Hėrakleito ugnies reikšmę, nedera pamiršti tam tikro "besąlygiško" tos ugnies pobūdžio - negalime klausti, ką ji "reiškia", "simbolizuoja" ar "žymi", negalima siūlyti paaiškinimo, pačią ugnį pakeičiančio kažkuo kitu, kažkokia tikrove "už" ugnies. Ugnis Hėrakleito fragmentuose yra save paaiškinanti, ir "kažkas kita" yra tik tiek, kiek yra ugnis.

Nuo šito siūlome ir pradėti: ugnį Hėrakleitas pasirinko dėl jos galios save peržengti, būti kažkuo kita, negu yra. Ugnis, apibūdinta kaip visa ko "ontologinė" ir prasminė sąranga, įkūnija tos sąrangos save atskleidžiantį, nušviečiantį pobūdį (plg. fr. 38, kur tasai pobūdis "mėgsta slėptis"). Be to, ugnyje atsiskleidžia priešybių vienybė, "mes stovime", kaip sako Dilcheris (p. 61), "prie paties priešingumo šaltinio, kurį Hėrakleitas tokia daugybe būdų mėgina priversti mus suvokti". Nuolat kintanti ir nė akimirksniui nesusto-

janti vietoje, nuolat save paliekanti ir nuo savęs atitolstanti ko kito dėlei, jį uždegusi vėl į save sugrįžtanti, nuolat netapati sau ir visuomet savimi išliekanti ugnis yra tobula Hėrakleito pasaulio tvarkos kaip priešybių vienybės (re)prezentacija[35].

Daugeliu atžvilgių Hėrakleito fragmentuose ugnis primena fr. 110 upę - ji įkūnija laike įvykstančią priešybių vienybę. "Ugnis" visų pirma yra antlaikinė vienybė, išlaikanti nuolat netenkantį tapatybės ugnies procesą. Tokį Hėrakleito "ugnies" pobūdį patvirtina ir aptariamasis fragmentas. Ugnies epitetas ἀείζῳον "amžinai gyva", kaip ir jos buvimą apibūdinantis prieveiksmis ἀεί "amžinai" priešina ugnį trims laiko modusams: "buvo, ir yra, ir bus". Būdama amžinai, ugnis visus tuos modusus perskverbia ir aprėpia, apjungdama trinarį laiko padalijimą į dinamišką vienybę: "buvo amžinai, ir yra, ir bus - amžinai gyva ugnis". Suvokdami μέτρα ... μέτρα ("pagal saiką") kaip laiko slinkties, laiko modusų kaitos tolydumo ir dėsningumo nusakymą (dėl μέτρα asociacijų su laiko tvarka plg. fr. 125), žodžius "pagal saiką įsižiebianti ir pagal saiką užgęstanti" galime mėginti aiškintis kaip laiko struktūros atskleidimą: ateitis dėsningai, "pagal saiką" atslenka į dabartį, "įsižiebia" prezencijon ir lygiai taip pat dėsningai, atbuvusi jai skirtą saiką, "užgęsta", nuslenka į praeitį, užleisdama vietą naujiems "įsižiebiantiems", į šviesą iškylantiems daiktams. (Plg. "teisybę ir atpildą", kuriuos vieni kitiems "pagal laiko tvarką", κατὰ χρόνου τάξιν vykdo daiktai Anaksimandro fragmente.)

Šio patvarkymo, suvienijančio daugingą pasaulio visumą į laiko slinkties vienybę, sujungiančio pasaulio kaip priešybių vienybės sąrangą (taigi pasaulio buvimo pobūdį apsprendžiančią sąrangą)

[35] Plg.: "[Ugnis Hėrakleito fragmentuose] be išimčių susijusi su struktūrinėmis kosmoso savybėmis. Ji *yra* pats kosmosas - kosmosas, kuris visiems yra tas pats, kuris nesukurtas nei dievų, nei žmonių, 'bet buvo amžinai, ir yra, ir bus amžinai gyva ugnis' (fr. 55)... Ji yra pirminis aktyvus simbolis, glūdintis už visų daiktų ir iškeičiantis save į visus daiktus..." - Prier [1], p. 98.

su jo laikiškumu, pasauliui nesuteikę nei dievai, nei žmonės, o tik Hėrakleitas suvokęs ir išdėstęs savo veikale.

## 56.

*Visi daiktai - mainas ugniai ir ugnis visiems taip, kaip auksui prekės ir prekėms auksas.*

(1) Visi šį fragmentą cituojančio Plutarcho rankraščiai vietoj daiktavardžio ἀνταμοιβή "mainas" turi veiksmažodį - ἀνταμείβεται "mainosi, persimaino, kaitaliojasi". Kad medialinis veiksmažodis ἀνταμείβεσθαι būtų vartojamas su genityvu, neužfiksuota. Kadangi šis veiksmažodis gan retas, galima palyginti analogiškų žodžių ἀμείβειν ir ἀμοιβή vartoseną - aktyvinė forma ir iš jos kilęs daiktavardis vartojami su genityvu, o medialinė forma ἀμείβεσθαι vartojama su datyvu ir akuzatyvu, su genityvu - tik vėlyvuose šaltiniuose ir tai retai. Kadangi Plutarchas ją vartojo su genityvu, tai originale buvusį daiktavardį perrašinėtojas galėjo, prisimindamas analogišką ἀμείβεσθαι vartoseną, pakeisti veiksmažodžiu: ἀνταμοιβή τὰ πάντα > ἀνταμείβεται πάντα (tai patvirtina ir viename rankraštyje išlikusi forma ἀνταμοίβηται, kur konjunktyvo gramatiškai pateisinti neįmanoma, tačiau jis tampa suprantamas kaip perrašinėtojo klaida, nes ši forma grafiškai artimesnė hipotetiniam originalui). Daugumoje vėlesnių šio fragmento reminiscencijų iškyla žodis ἀμοιβή (plg. Marcovich [1], p. 205-207). Tačiau ἀνταμοιβή yra *lectio difficilior*, kadangi 1) ἀνταμοιβή yra retas žodis (jo neįprastumą rodo ir tai, kad šio fragmento reminiscencijose jis pakeistas į dažniau pasitaikantį ἀμοιβή), tuo tarpu ἀνταμείβεσθαι vartojamas tragikų, Aristofano, Archilocho, Hėrodoto kalboje; 2) tokia ilga daiktavardžių seka natūraliau atrodo įterpus veiksmažodinį tarinį.

(2.1) Visų fragmento žodžių pradžios susietos aliteracijomis;

pirmų trijų žodžių aliteracija net panėši į anagramą: πυρὸς ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων; χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. Fonemų izotopija pabrėžia minimų sandų - "ugnies" ir "visų daiktų" - lygiavertiškumą bei tapatybę maino santykyje.

(2.2) Fragmentas yra gan sudėtingos struktūros: sintaksinis chiazmas ir žodžių paralelizmas pirmoje dalyje (*gen.*, *nom.*, *nom.*, *gen.*; ir "ugnis ... visi daiktai ... ugnis ... visi daiktai") bei sintaksinis paralelizmas ir žodžių chiazmas antroje dalyje (*gen.*, *nom.*, *gen.*, *nom.*; bet "auksas ... gėrybės ... gėrybės ... auksas"). Šį pavidalą savo ištarai Hėrakleitas, be abejo, suteikė sąmoningai, tačiau vargu ar galima sutikti su Bollacko-Wismanno interpretacija, neva chiazmų ir paralelizmų, simetrijos ir asimetrijos žaismas išreiškiąs skirtingą ugnies statusą skirtingose fragmento pusėse (p. 266).

(2.3.1) Žodis "gėrybė", χρῆμα, kilęs iš χράομαι "reikėti, naudotis" ir pirmiausia reiškia tai, kas reikalinga ar naudinga - gėrybes, nuosavybę, prekes, šventyklų lobius, turtus, taip pat pinigus. Labai anksti pradėjo reikšti apskritai "daiktą, reikalą, dalyką" (šia prasme dažniausiai vartojama epinėje literatūroje ir jonėnų tarmėje).

(2.3.2) Čia galbūt būtų galima kalbėti apie sąmoningą Hėrakleito nuorodą į etimologinę žodžio χρῆμα reikšmę - "tai, kas reikalinga ar naudinga; reikalas ar nauda". Kadangi 87 ir 47 fragmentuose auksas iškyla kaip siekimo ar pasirinkimo dalykas, galima būtų spėti, kad auksas yra tikrasis χρῆμα - "reikalas ar nauda" - tikroji vertybė. Tačiau kasdienėje praktikoje auksas dažniausiai yra "mainas" χρήματα, "gėrybėms", taigi ne tik su gėrybėmis nesutampa ir jomis nelaikomas, bet yra joms net alternatyvus; auksas ir gėrybės vienas kitą išskiria. Šitaip atsiskleidžia prieštaringa aukso prigimtis, - jis, būdamas "gėrybė" reikalingumo ir siektinumo prasme, kasdienėje praktikoje pasirodo esąs "gėrybių" priešybė. (Plg. dar vieną liudijimą, kur siejami auksas ir ugnis, ir auksas pasirodo kaip už "turtą" (πλοῦτος) vertesnė vertybė: "Tauriausias esti vanduo,

o žėruojanti aukso ugnis, / Tarsi iškilus nakty, išpuikusį turtą toli pranoksta", - Pindaro *Ol.* I, 1-2.)

(2.4) Remdamasis tuo, kad žodis ἀνταμοιβή gali reikšti ir "atpildą, atmonijimą", Kahnas (1), p. 146-147 teigia, jog šis fragmentas gali būti aliuzija į Anaksimandro fr. B 1: "Iš kokių [pradmenų] esantiesiems [daiktams] rastis, tuosna ir pražūtis randasi pagal būtinybę, - nes jie pagal laiko tvarką vieni kitiems atiduoda teisėtą baudą ir įvykdo atpildą dėl neteisybės", - šitaip mėgindamas pagrįsti mintį, kad "ugnis" ir "visi daiktai" yra būsenos, keičiančios viena kitą laike. Tačiau plg. (3).

(3.1) Šiame fragmente mąstytojas kalba apie ugnies ir "visų daiktų", "visumos" arba tiesiog "pasaulio" santykį. Kaip auksas mainomas į "gėrybes", prekes, kurios už jį perkamos, ir vienu metu galima turėti arba prekes, arba auksą, taip ir ugnies santykis su pasauliu yra išskyrimo, alternatyvumo santykis. Taigi negalima kalbėti apie fizinę ugnį kaip vieną pasaulio komponentų, ugnį kaip medžiaginį pradą ar "pirminę medžiagą". Kadangi ugnis čia apibrėžiama kaip radikaliai atskira nuo pasaulio, o jų santykis - kaip visiškas išskyrimas, nes yra arba ugnis, arba pasaulis, - negalima jos laikyti net kokia "anapus" ar "šalia" pasaulio esančia būtybe. Vienintelis santykis, kuriuo galima apibrėžti ugnies santykį su pasaulio visuma, yra "mainas", t.y. tarpusavio išskyrimo santykis[36]. (Aristotelis buvo netoli tiesos, kai sakė Hėrakleitą teigus, jog visi daik-

[36] Mėginimai išaiškinti mainų lygiavertiškumą kaip pastovų kiekybinį matą, pagal kurį ugnis virstanti kitais elementais, visiškai neįtikina, nes Hėrakleitas kalba apie "visus daiktus", tad įsivaizduoti, kad šis fragmentas kalba apie kokius nors dalinius virsmus, kurių metu dalis ugnies pavirsta kitais elementais, o dalis daiktų ugnimi, galima tik atsisakant matyti tai, kas šiame fragmente sakoma (apie tokius kiekybinius virsmus kalba Marcovichius [1], p. 208, Guthrie p. 461, Diano, nors ir atsargiai, p. 147, Kirkas-Ravenas p. 198-200). Egzegetiškai įtikimesnė šio fragmento interpretacija yra ta, kad jame

tai padaryti iš ugnies, - tačiau netgi tuomet ugnis iškyla kaip kažkas, kas tuos "visus daiktus" pranoksta, transcenduoja.)

(3.2) Toks radikalus ugnies ir pasaulio abipusis išskyrimas įtaigoja, kad ugnies ir "visų daiktų" santykį galima suvokti tik kaip dviejų To Paties atžvilgių ar dviejų skirtingų To Paties aprašymų santykį. "Yra" arba ugnis, arba visi daiktai, pasaulis, - taigi tai, kas *yra*, galima aprašyti arba kaip "ugnį", arba kaip "pasaulį". Grįžtant prie ekonominio įvaizdžio, ugnis ir daiktai, į kuriuos ji mainoma, yra "lygiaverčiai", mat abiejų vertė matuojama kažkuo Tuo Pačiu, kuris skirtingai aprašomas kaip "ugnis" ir "visi daiktai" (plg. fr. 55).

(3.3) Kaip p. 265 pastebi Bollackas-Wismannas, "ugnies" ir "aukso" vienaskaita supriešinama "visų daiktų" ir "gėrybių" daugiskaitai, tad šis fragmentas yra nuoroda į vienio ir daugio, Viena ir Visa problematiką, kaip kad fr. 52: "iš visų viena ir iš viena visi", ir fr. 12: "išmintinga sutarti visa viena esant". Tad šiame fragmente ugnis reprezentuoja pasaulio aprašymą jo vieningumo, o "visi daiktai" - daugio, pliuralumo atžvilgiais.

## 57.

*Ugnies atogrįžos: pirma jūra, o iš jūros - perpus žemė, perpus ugninė vėtra. [...] Jūra išsilieja ir seikėjasi iki tokio mato, koks buvo pirma.*

(1.1.1) Dauguma leidėjų antroje fragmento dalyje prieš žodį

---

aprašomas visų daiktų pavirtimas ugnimi, *ekpyrōsis* (šitaip Kahnas [1], p. 145. Tačiau plg. jo išlygas p. 145-146: "Hėrakleitą domino ne fizinių teorijų iškėlimas, bet *panaudojimas*, iškeliant kosminės sąrangos viziją bei suvokiant žmogaus gyvenimą ir mirtį"). Ši reikšmė artima siūlomajam skaitymui, tačiau "ugnies" ir "visų daiktų" tarpusavio išskyrimo radikalumą ji anuliuoja, išdėstydama juos laike kaip viena kitą pakeičiančias pasaulio būsenas. Be to, tokiai interpretacijai prieštarauja fr. 55 (plg. kom.).

θάλασσα "jūra" įterpia žodį γῆ "žemė". Pagrindinis jų pasiteisinimas ir argumentas yra paskutinė fragmento frazė ἢ γενέσθαι γῆ "negu tapo žemė" (šitaip ši frazė skamba Klemenso rankraščiuose; Eusebijaus rankraščiuose žodis "žemė" praleistas) - γῆ įterpę leidėjai mano, jog iš fragmento galo žymu praleistas žodis, buvęs sakinio pradžioje. Tačiau paskutinėje fragmento frazėje, kurios pačios autentiškumas abejotinas (žr. (1.2)), esantis žodis γῆ veikiausiai tik atspindi dar ankstesniame sakinyje aprašytą jūros ar jūros dalies virtimą žeme (plg. "o iš jūros - perpus žemė").

Kitus svarbesnius argumentus už γῆ įterpimą pateikia Marcovich [1], p. 201-202:

(1.1.2) Paralelinėse Teofrastu besiremiančio Diogeno Laertijaus ir Chrysipo vietose, kur aprašomas Hėrakleito mokymas, vartojami panašūs žodžiai (πάλιν τε αὖ τὴν γῆν χεῖσθαι Diog. IX 9 ir πάλιν δὲ ἀπὸ ταύτης (*scil.* γῆς) διαλυομένης καὶ διαχεομένης πρώτη μὲν γίγνεται χύσις εἰς ὕδωρ Chrys. *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, nr. 413), kurie galbūt gali būti Hėrakleito fragmento reminiscencija. Tačiau neakivaizdu, kad Diogenas Laertijus turi omeny būtent šį fragmentą; be to, žodis "lietis" (χεῖσθαι) ir jo vediniai yra dažni doksografinėje literatūroje, kalbant apie fizinės būklės pokytį. O Chrysipo variantas - žodis διαχεομένης - stilistiškai nulemtas konteksto (Stokes, išn. 58, p. 296).

(1.1.3) Stoikų terminologijoje "sugrįžimas aukštyn" (ἀνάληψις) įvardija visą virsmų grandinę Žemė > Vanduo > Oras > Ugnis, tad Klemensas, paminėdamas žemės virsmą vandeniu, galėjo nurodyti išsyk visą grandinę, - tą, regis, patvirtintų ir išsyk po citatos sekanti pastaba: "Panašiai ir apie kitus elementus tas pat". Tačiau Klemenso pastaba suprantamesnė tuomet, kai kalbama apie vieną *elementą*, o ne apie dviejų elementų *virsmą* vienas kitu.

(1.1.4) Nors sintaksės *lectio difficilior* yra γῆ θάλασσα διαχέεται (todėl perrašinėtojas pradinį γῆ galėjo ir praleisti), tačiau lengvesnė bei trivialesnė tokio skaitymo prasmė (Stokes, *ibid.*).

(1.2) Paskutinė fragmento frazė ἢ γενέσθαι γῆ "negu tapo žemė" greičiausiai yra vėlesnė glosa, įterpta "tam pačiam matui" paaiškinti, kadangi Klemenso rankraščiuose užtinkamas variantas vargiai pateisinamas gramatiškai (tai vienintelis LSJ pateikiamas konstrukcijos πρῶτον ἢ su bendratimi pavyzdys), tačiau visiškai suprantamas, jei manysime, kad minėtoji frazė pridėta prie jau esančio fragmento. Ji paaiškina jūros virtimą ugnimi, - t.y. tą prasmę, kurią fragmente nori įžvelgti Klemensas, - ir nurodo fragmento pirmoje dalyje minimą jūros virsmą žeme: glosos autorius greičiausiai nori pasakyti, kad ugnimi pavirsta visa jūra, o ne tik ta dalis, kuri liko, kitai daliai pavirtus žeme, o trečiai - *prēstēr*. Eusebijui cituojant šį fragmentą iš Klemenso knygos, πρῶτον buvo ištaisytas į gramatiškai įprastesnį (tegu ir kiek retesnį) πρόσθεν, o γῆ frazės gale nukrito, nes nebebuvo jį motyvavusio Klemenso konteksto (plg. Stokes, p. 297, n. 58, Bollack-Wismann p. 134).

(2.1) Žodis τροπή ikiaristotelinėje graikų kalboje reiškia "apsigręžimą, apsisukimą" ir vartojamas dviem specifinėmis prasmėmis: 1) žodžių junginyje τροπαὶ ἠελίοιο "saulės atogrįžos" - tai arba tolimiausi saulėtekio ir saulėlydžio taškai ant horizonto, kuriuos pasiekusi vasaros ar žiemos saulėgrįžos dieną saulė "apsigręžia", ir laidos bei patekėjimo taškai vėl ima slinkti horizontu priešinga kryptimi (šitaip *Od.* XV 404, plg. Hoekstra komentarą šiai eilutei - Heubeck II, p. 257), arba žiemos bei vasaros saulėgrįžos dienos (Hes. *Op.* 479, 564, 663; Hdt. 2. 19); 2) šis žodis taip pat reiškia armijos apsigręžimą ir leidimąsi bėgti, atsitraukimą (Hdt. 1. 30; 7. 167; Aesch. *Ag.* 1237; etc.). "Virsmo, pakitimo" reikšmė pirmąsyk paliudyta Aristotelio raštuose (*Pol.* 1316 a 17).

(2.2) Žodį θαλάσσης, "jūros", gramatiškai galima aiškinti ir kaip *genitivus partitivus*, ir kaip *genitivus subiecti*, paralelinį genityvui πυρός ir priklausantį tam pačiam žodžiui - τροπαί. Pagal pirmą aiškinimą reikėtų suprasti "pusė jūros yra žemė, o pusė - ugninis

dvelksmas". Antruoju atveju reikia skaityti: "jūros [atogrįžos] - perpus žemė ir t.t.". Pasirinkimas galiausiai priklauso nuo to, kaip išsiaiškinsime minimų "atogrįžų" reikšmę ir nuspręsime, ar dera pažodiškai suprasti tokį jūros sudėties aprašymą pirmu atveju (plg. Stokes p. 103 ir n. 61 p. 298). Kadangi (plg. (5.2)) žodžių junginio "ugnies atogrįžos" daugiskaita aprėpia visa, kas paskui tame sakinyje sakoma, nelabai tikėtina, kad po to būtų kalbama dar ir apie "jūros atogrįžas".

(2.3) Tiksli žodžio πρηστήρ reikšmė nežinoma. Tradiciškai nuo Burneto įsitvirtinęs jo vertimas - "jūros vandenį siurbiantis ir sykiu žaibuojantis tornado" - nulemtas vėlesnių Aristotelio, *Placita Philosophorum* bei Lukrecijaus aiškinimų. Šis vertimas pastaruoju metu smarkiai kritikuojamas - plg. Kahn [1], p. 141-142, išn. 138-142 p. 314-315. Paties Aristotelio tekstas (*Meteor.* III.1 371 a 15-17) kalba tik apie karštą išretėjusį orą, besiveržiantį žemėn iš debesų, kuris užsiliepsnoja ir nudažo orą liepsnos spalva. Lukrecijus VI knygos 423 ir tolesnės eilutės išties aprašinėja tokį uragano siurbiamą vandens sūkurį, tačiau jis greičiausiai klydo dėl graikiško žodžio reikšmės (plg. Kahn [1] išn. 141, p. 314). Burneto reikšmės nepatvirtina nei žodžio etimologija, nei joks ankstyvasis šaltinis, kuriame jis pavartotas. πρηστήρ kilęs iš veiksmažodžio πρήθω, turinčio dvejopą reikšmę - "deginti" arba "pūsti, išpūsti". Herodotas pasakoja apie Kserkso armijos nuostolius, kilusius dėl "naktį užkritusių griaustinio (βρονταί) ir *prēstēres*" (VII 42), o Ksenofontas mini, kad "nukritus *prēstēr*, užsidegė Atėnės šventykla" (*Hist. Graeca* I 3.1). Hėsiodo *Teogonijoje*, Dzeuso ir Tyfono kovos aprašyme, *prēstēres anemoi* yra liepsnos viesulai, sukeliami Tyfono ir greičiausiai besiveržiantys iš jo nasrų (846 eil.). (Įsidėmėtina, kad visuose minėtuose kontekstuose aprašant *prēstēr*, pasitaiko kritimą ar judėjimą žemyn nusakantys žodžiai - ἐμπέσοντος Xen., ἐπεσπίπτυοσι Hdt., κατασπώμενον "traukiamas žemyn" Arist.) Kahnas iš šių pavyzdžių sprendžia, kad turimas omeny atmosferinis reiškinys, greičiausiai - amalas,

o Hėrakleito fragmente *prēstēr* funkcionuojąs kaip kosminės ugnies epifanijos atvejis: "Pasak bet kurios protingos interpretacijos, *prēstēr* yra ne elementas ar kosminė masė, bet naikinanti ugnies iškrova iš audros debesų: ji, kaip regimas patyrimas, iliustruoja kosminės ugnies galią" ([1], p.142)[37].

Tačiau yra ir kita šio žodžio reikšmių grupė, susijusi su antrąja pamatinio veiksmažodžio πρήθω reikšme "pūsti, išpūsti; veržtis, plūsti" - antai Euripidas *prēstēre* įvardija kraujo čiurkšles (fr. 384: "Dvi čiurkšlės, krauju plūstą, tekės iš akių žemyn"), o Apolonijus Rodietis šiuo žodžiu vadina Hėfaisto dumples (4. 775). Vėliau šis žodis ima reikšti ir kaklo gyslas, išpampusias nuo įtūžio (epigramatikas Polianas, Hėsychijus), - tai vėl atitinka veiksmažodžių πίμπρημι ir πρήθω reikšmes "ištinti, išpampti; karščiuoti".

Visų šių liudijimų akivaizdoje peršasi išvada, kad žodžio prasmė, viena vertus, susijusi su ugnies ir karščio, antra vertus - su pūtimo, pūtimosi, veržlaus skysčio ar dujų judesio momentais.

[37] Kahnas remiasi πρηστήρ ir griaustinio (βροντή) ar perkūno (κεραυνός) gretinimu minėtuose Hėrodoto bei Hėsiodo pavyzdžiuose (p. 142; išn. 142, p. 315), - anot jo, toksai sugretinimas leidžiąs susieti πρηστήρ su "dangiška" arba "kosmine" ugnimi ir iš esmės sutapatinti kalbamojo fragmento πρηστήρ su 62 fragmento *Perkūnu*, κεραυνός. Tačiau nedera pamiršti, kad dviejų žodžių sugretinimas tekste veikiau ne išryškina jų prasminę tapatybę, bet iškelia aikštėn skirtumus. Bent kiek atidesnis ciutojamos Hėsiodo vietos skaitymas patvirtina, kad būtent taip ir yra. Ugnis Tyfono ir Dzeuso kovos aprašyme (820-868 eil.) yra svarbi - Tyfono akys žaižaruoja ugnimi, ugnis plieskia iš visų jo galvų (eil. 825-827), vėliau Dzeusas pasišokėjęs nuo Olympo sviedžia "griaustinį, ir žaibą, ir tvieskiantį perkūną" bei "visas siaubingos pabaisos dieviškas galvas sudegina" (853-856). Paleidusio perkūną valdovo (ἄναξ) liepsna dingsta Etnos kalno tarpekliuose (859-860), o daugybė baisingos žemės parūko dieviškais garais, išsilydžiusi kaip švinas arba geležis, kurie lydosi Hėfaisto delnuose kalno plyšiuos nuo deginančios ugnies, - "šitaip lydėsi žemė nuo tvieskiančios ugnies žėrėjimo" (861-867). Mums svarbios eilutės yra aukščiau - ten aprašomi mūšiui pasirengę žaibuojantis Dzeusas ir ugnimi spjaudan-

(3.1) Šio fragmento interpretacijų yra buvę tiek daug, kad visų - net ir trumpai - suminėti neįmanoma. Pagrindinės interpretacijos kryptys dvi - kosmogoninė ir kosmologinė. Kosmogoninis aiškinimas, įtakotas šį fragmentą cituojančio Klemenso konteksto, pateikia Hėrakleito ištarą kaip pasaulio atsiradimo iš ugnies per tarpinę jūros stadiją aprašą (antra fragmento dalis tuomet turinti reikšti arba pakartotinį žemės virsmą jūra, arba būsimą pasaulio suliepsnojimą - priklausomai nuo pasirinkto skaitymo; žr. (1.1.1) ir (1.2)). Šios interpretacijos galimybę svarsto Kahnas, - anot jo, fragmentas galįs reikšti ir ilgalaikius žemės paviršiaus pokyčius - tokius, kaip kranto iškilimas ar smukimas, arba upių žiočių traukimasis tolyn į jūrą, vagą užnešant sąnašoms ([1], p. 144). Kosmogoninei interpretacijai paralelių ir ištakų galima rasti milėtiečių mąstyme.

(3.2) Keletas kosmologinės interpretacijos pavyzdžių: anot Marcovichiaus, šis fragmentas aprašąs kasdienius kitimus: saulės patekėjimą iš vandenų, jūros potvynius ir atoslūgius *etc.* ([1], p. 204-205). Aprašinėjamas nuolatinis ir nepaliaujamas, akiai neregi-

tis Tyfonas: "Ir nuo jų abiejų kaitra laikė apėmusi tamsiai mėlyną jūrą - nuo griaustinio ir žaibo bei nuo ugnies iš pabaisos, nuo degančių vėjų ir nuo perkūno liepsnojančio" (844-846). "Degantys vėjai" (πρηστῆρες ἄνεμοι) kaip chtoninio Tyfono ginklas priešinami dangiškam Dzeuso perkūnui, lygiai kaip ankstesnėje eilutėje taip pat supriešinami Dzeuso ginklai griaustinis bei žaibas ir "ugnis iš pabaisos". Kai 856 eilutėje Dzeusas uždega Tyfono galvas, vartojamas tos pačios šaknies veiksmažodis - ἔπρεσε. Apolonijus Rodietis susieja πρηστήρ ir pamatinį veiksmažodį πρήθω su Hėfaistu (kuris pasirodo ir kalbamojo *Teogonijos* epizodo pabaigoje, 866 eilutėje): žodžiu πρηστήρ vadinamos Hėfaisto dumplės (4. 775; žr. tekste žemiau), kuriomis jis dumia ugnį, o tasai veiksmas aprašytas *πρήσοντα* πυρὸς μένος (4. 817). Taigi, jeigu įmanoma kalbėti apie kokią specializuotą πρηστήρ ir πρήθω reikšmę, tai šiuos žodžius galima sieti nebent su chtoninės ugnies sfera, reprezentuojama Tyfono ir Hėfaisto (Tyfono chtoninės asociacijos akivaizdžios; dėl Hėfaisto kulto sąsajų su žemės išskiriamų dujų liepsna žr. Burkert [1], p. 168), tačiau nieku būdu nedera tapatinti su dangiška Dzeuso ugnimi, - bet šiuo klausimu žr. žemiau tekste.

mas vienų elementų virsmas kitais; tik skirtingomis kryptimis vykstančių virsmo procesų pusiausvyra ir tam tikri kiekybiniai dėsningumai (daiktų μέτρα, "saikai", išreikšti kiekybiškai ekvivalentišku ugnies kiekiu) išsaugo regimojo pasaulio pastovumą (Guthrie, p. 454 ff.). Jūra *yra* perpus ugnis, perpus žemė (Cherniss), arba *potencialiai* yra perpus ugnis, perpus žemė (Zeller; abiejų nuomonės cituojamos Stokes, išn. 61, p. 298). "Ugnis yra archetipinė medžiagos forma"; galima išskirti tiek pirmapradę kosminę ugnį (kuri kalbamame fragmente yra "nenutrūkstamas gamtinių procesų šaltinis" ir kurios "pasivertimai" yra žemė bei jūra), tiek vidupasaulinę ugnį, - "kosminę masę" greta jūros ir žemės; tarp visų trijų "masių" vykstą nepaliaujami tarpusavio virsmai, kurių koreliatai regimame pasaulyje yra atmosferiniai ir pan. reiškiniai (Kirk-Raven, p. 198-200).

(3.3) Svaresnių vidinių kriterijų, nulemiančių, kokią interpretaciją - kosmogoninę ar kosmologinę - rinktis, faktiškai nėra. Vieninteliai kriterijai gali kilti, tik suvokus Hėrakleito kaip mąstytojo pozicijas ir prielaidas, jo filosofavimo patosą, jo santykį su tradicija, taigi jo filosofijos visumos vaizdą, - tačiau tokį vaizdą mes dar tik turime susidaryti. Tad kol kas, nesiimdami nieko spręsti, pamėginkime trumpai nusakyti pasaulio vaizdą, mus pasiekusį jo pirmtakų milėtiečių raštuose, o paskui pažvelgti į Hėrakleito žodžius kiek įmanoma pirmapradiškesniu ir prielaidų nesukaustytu būdu.

(4) Aiškinantis šį Hėrakleito fragmentą svarbiausia yra Anaksimandro kosmogonija (ar kosmologija). Kiek galima spręsti, Anaksimandras ėmėsi aprašyti pasaulio išsirutuliojimą iš vieningo prado, "Bėribės" (τὸ ἄπειρον). "Iš pirmykštės būsenos pasaulis diferencijavosi į kelias skirtingas mases. Dangiškos ugnies sfera išaugo iš pirmykštės drėgmės ir miglos, glūdinčios centre. Vėliau ji suskilo į žiedus, kurie galiausiai įgijo saulės, mėnulio ir žvaigždžių pavidalą. Saulė savo ruožtu veikia žemesniąsias sritis ir verčia drėgmę garuoti, tad kai kuriose vietose pasirodo sausuma, kai kitose pasilieka

vanduo, randamas jūros pavidalu. Šie nuo jūros kylantys garai sąlygoja visus "meteorologinius" reiškinius, - vėjus, debesis, žaibą ir griaustinį. Tuo pat metu tie garai yra maistas dangiškiems kūnams, kurių kelius (pažymėtus saulėgrįžų bei mėnulio kaitos) lemia jų degalų paieškos" (Dilcher, p. 64). Taip iškyla dabartinė pasaulio tvarka, kurią graikai įsivaizdavo kaip trilypį pasaulio padalijimą į žemę, jūrą ir dangų su jo dangiška ugnimi, apsireiškiančia šviesuliuose, - plg. *Il.* XVIII 483-485: "Šitaip ir žemę padarė, ir dangų, ir jūrą, ir nepavargstančią saulę, ir pilnėjantį mėnesį, taip ir žvaigždynus visus, kuriais dangus vainikuotas"; plg. Hölscher p. 31-32, 87. Visi pasaulį sudarantys daiktai, kitaip negu amžina ir dieviška Beribė, pavaldūs Teisybės (δίκη) dėsniams, atsiskleidžiantiems kaip "laiko tvarka": kiekvienas daiktas turi jam skirtą laiko tarpsnį, paskui turi užleisti vietą kitiems (fr. B 1; patys žodžiai "laiko tvarka", matyt, nepriklauso Anaksimandrui, kaip ir dauguma šio fragmento žodžių, tačiau tikriausiai perteikia jo mintį). Dabartinė pasaulio santvarka suvokiama kaip viena iš nepaliaujamo proceso stadijų; tie patys pokyčiai, kurie pagimdė dabartinę santvarką ar sąrangą (κόσμος), ją sunaikins, pakeisdami kitais sutvarkymais ar sąrangomis, - atrodo, Anaksimandro žodžius ἄπειροι κόσμοι reikia suprasti ne kaip "begaliniai pasauliai" erdvėje, o kaip "nesibaigiantys patvarkymai" laike (šitaip Dilcher, p. 66; plg. *ibid.*: "Taigi esama begalinės vienas kitą pakeičiančių sąrangų sekos").

(5.1) Kad ir koks apytikslis būtų toks Anaksimandro kosmogonijos rekonstravimas, išsyk regėti keli tos kosmogonijos skirtumai nuo Hėrakleito fragmento. Net ir labai metaforiškai rašydamas, Anaksimandras turėjo kalbėti apie tam tikrą seką ir vystymąsi, apie pokyčius laike. Tuo tarpu Hėrakleito fragmento sintaksė tokia, kad apie jokią nuoseklią seką kalbėti beveik neįmanoma. Pirma fragmento dalis visiškai be veiksmažodžių; jūros, žemės ir *prēstēr* santykius nusako tik veiksmažodinės kilmės daiktavardis "atogrįžos".

Prieveiksmis "pirma", πρῶτον be jokios koreliuojančios konstrukcijos (πρῶτον μὲν ..., ἔπειτα/εἶτα ..., ar bent jau πρῶτον μὲν ..., ... δὲ) laikinei pirmenybei reikšti atrodo kiek neįprastai (plg. LSJ *s.v.* πρότερος B. III. 3.), tad greičiausiai čia, kaip ir antroje fragmento dalyje, kalbama ne tiek apie pirmumą laike, kiek apie tam tikrą fundamentalų pirmapradiškumą. Abu vienarūšiai antrosios fragmento dalies tariniai yra esamojo laiko ir kalba greičiau apie būseną, negu apie vyksmą arba kitimą.

(5.2) Nors tikslią žodžio "atogrįžos", τροπαί, reikšmę šiame kontekste nurodyti sunku, kai kas jau aiškėja. Pirma, žodžių junginio "ugnies atogrįžos" daugiskaita implikuoja, kad visa, kas toliau išvardyta, vienaip ar kitaip priskiriama "ugnies atogrįžoms" ir jas apibūdina ("atogrįžos" sakoma daugiskaita ir kalbant apie vieną saulėgrįžos dieną, tačiau reikia turėti omeny, kad "atogrįža", τροπή, pirmiausia reiškia saulės apsigręžimo tašką, kurių tą pačią dieną saulė prakeliauja du). Antra, kaip pastebi Dilcheris, "Hėrakleitas neaprašinėja šio pakitimo kaip kokybinės transformacijos, bet sąmoningai pasirenka žodį, pabrėžiantį veikėjo tapatybę" (p. 67-68; plg. (2.1)). Taigi, net jei ir aprašinėjamas jūros virsmas žeme ar ugnine vėtra, tai irgi yra "ugnies atogrįžos". Trečia, "atogrįža", jeigu suprantame ją ikiaristoteline prasme, reiškia ne palaipsnį tapsmą, kokį galima įsivaizduoti Anaksimeno mokyme, kai vieni pradai virsta kitais tankėdami ar retėdami, bet staigų ir radikalų virsmą. τροπή visuomet reiškia visišką krypties pakeitimą, - ar būtų kalbama apie saulę, ar apie kariuomenę.

Kad ir kokia miglota τροπαί reikšmė, šiokios tokios prasminės apibrėžtys ryškėja, ir vietos kosmogoninei interpretacijai jų apribotame plote lieka itin mažai. Pasak Reinhardto, "prieiname išvadą, kad τροπαί reikšmės aiškinimas viena po kitos einančių pasaulio būsenų prasme kelia kuo didžiausių sunkumų" ([2], p. 56).

(5.3) Nors paminimi visi (žr. (4)) tradicinės pasaulio sąrangos dėmenys - žemė, ugnis ir jūra - vietoj tikimosi nuosekliaus kitimų

aprašo ir tų dėmenų santykio nusakymo pateikiama lakoniška schema, iš kurios aišku tik tiek, kad 1) jūros, žemės ir "ugninės vėtros" priklausomybė nuo ugnies apibūdinama kaip buvimas jos "atogrįžomis"; 2) žemė ir ugninė vėtra esančios kažin kokiu būdu kiekybiškai simetriškos jūros atžvilgiu; 3) teigiama jūros priklausomybė (greičiausiai kiekybinė, jeigu "išsilieja" suvokiamas kaip "užima tam tikrą tūrį") nuo tam tikro *logos*, kuris "buvo pirma", ir iki kurio jūra "seikėjama". (Nenuostabu, kad perrašinėtojams ir leidėjams šią schemą taip maga papildyti iki "normalios" kosmogonijos.) Taigi, nors šiame fragmente operuojama kosmogoniniams aprašymams būdingais įvaizdžiais, vietoj laikiškai nuoseklaus, "diachroniško" kosmogonijoms būdingo aprašymo iškyla sinchroniškas - ir dėl to "achroniškas" - pasaulio sąrangos ir veikimo aprašas. Nors šiame fragmente esama tam tikrų kosmogoninių elementų ar paralelių (plg. Kahną [1], p. 139-140), jis yra ne kosmogoninė "istorija", o greičiau kosmogoninio diskurso destrukcija. Ją Hėrakleitas įvykdo, atskleisdamas esamos pasaulio sąrangos priklausymą nuo "amžinai esančio" (fr. 1) *logos*, kuris tą sąrangą sudarančiose "kosminėse masėse" veikia kaip pastovus jų kiekybinis matas.

(5.4) Vadinasi, fragmento pradžioje paminėta ugnis yra tas pat, kas ir "amžinai gyva ugnis" ankstesniajame fragmente: ji *nėra* vienas pasaulio dėmenų, tačiau pasaulio dėmenys *yra* ugnis pagal slėpiningą tapatybės-netapatybės žaismą, kurį įkūnija pamatinis pačios ugnies pobūdis. Žemė, jūra ir *prēstēr* nėra ugnis medžiagiškai ar kaip kitaip, bet yra ugnies "atogrįžos" ar "pasivertimai" "perėjimo į savo priešingybę" prasme. Antra vertus, pasaulio sandams - ugniai, jūrai ir žemei - sąveikaujant ir virstant vienas kitu, pasireiškia stulbinanti pusiausvyra, kurioje jūra vaidina prado, tarpinio tarp ugnies ir žemės, vaidmenį, o kitimai žemė↔jūra ir jūra↔ugnis kompensuoja vienas kitą, taigi jūros matas (*logos*) nekinta, dėl to ji pasilieka išsiliejusi ir seikėjama iki tokio mato, koks buvo pirma. Žodžiai "perpus žemė, perpus ugninė vėtra" žymi šių dviejų kiti-

mų ekvivalentiškumą (šitaip Bollack-Wismann, p. 135-136). Ugnis garantuoja šios pusiausvyros pastovumą ir kitimo dėsningumų laikymąsi (plg. fr. 57 μετρέεται ir μέτρα išlaikymą kaip ugnies ypatybę fr. 55); antra vertus, pasaulio sąranga šiame fragmente aprašoma kaip pusiausvyroje išliekanti skirtingų pradų kaita, pati įkūnija rimtį kitime ir tapatybę netapatybėje, kurių epifanija yra ugnis.

## 58.
*Ugnis - stygius ir sotis.*

(1.1) Šiuos Hėrakleito žodžius, be Hipolyto, cituoja ir Filonas (dusyk) bei Plutarchas. Vien tik Hipolytas sako, kad Hėrakleitas taip vadina ugnį. Visi trys autoriai tuodu žodžius - sekdami stoikais - išaiškina kaip dviejų viena kitą pakeičiančių pasaulio būsenų įvardijimus: stygius esąs dabartinė pasaulio sąranga (διακόσμησις), o sotis reiškianti virtimą ugnimi, "suliepsnojimą" (ἐκπύρωσις), kurį pasaulis periodiškai patiriantis.

Tokiam aiškinimui tikriausiai padarė įtaką Teofrasto interpretacija - jo veikalo "Gamtos filosofų nuomonės" (Φυσικῶν δόξαι) santrauka remiasi ir Diogeno Laertijaus skyrius apie Hėrakleitą. Diogenas Laertijus, be kita ko, sako: "O iš priešybių vedančioji prie rasties vadinasi karas ir vaidas, o prie suliepsnojimo - santarvė ir taika..." Fr. 18 priešybių pora "sotis alkis" sugretinta su pora "karas taika" ir kitomis; jei stoikai, šitaip aiškinę "stygių ir sotį", tą fragmentą žinojo, tai visai nesunkiai galėjo kosmologinį Teofrasto aiškinimą pratęsti, pritaikydami ir šiai ugnį apibūdinančiai priešybių porai. Taigi kosmologinė egzegezė neabejotinai yra vėlesnė už Hėrakleitą. (Plg. Kahną [1], p. 276; p. 290-291.)

(1.2) Nors fragmento kontekstas neišliko, yra pagrindo pasitikėti Hipolytu, siejančiu "stygių ir sotį" su ugnimi: pirma, jis šiuos žodžius pateikia tarp kitų ugniai skirtų fragmentų (fr. 60, 59, 62),

antra, anot Marcovichiaus ([1], p. 210), jis nepainioja paprastų paradoksų - priešybių vienybės pavyzdžių - su kitais fragmentais.

(2) Greičiausiai šiais žodžiais Hėrakleitas nori atskleisti dvilypį ir prieštaringą ugnies pobūdį: ugnis, skleidžianti šviesą bei karštį, leidžianti dūmus bei besiveržianti aukštyn ir nuolat tarsi mėginanti palikti ugniakurą, išeiti už savęs pačios, yra iš esmės perteklingas dalykas, "sotis". Antra vertus, ugnis yra nuolat "alkana", ji pasižymi nuolatiniu stygiumi, nes suryja visą jai metamą kurą, niekad nepasisotindama. Kad tokio pobūdžio ugnies patyrimas nebuvo graikams svetimas, liudija Dilcherio (išn. 5, p. 62) cituojamas Hėrodoto sakinys: "Egiptiečiai mano, kad ugnis yra sielą turintis žvėris, - jisai suėdąs viską, ką tik pasičiumpa, o mitalo pripampęs padvesiantis nuo to, ką suėdė" (III. 16, 3; tiesa, čia Hėrodotas kalba apie egiptiečius, tačiau pati tokio sulyginimo galimybė jo visai nestebina). Prieš cituodamas Hėrakleito fr. 124, panašią ugnies sampratą savo pirmtakams priskiria Aristotelis: "Ir regimoji ugnis, kolei turinti maisto, tolei ir gyvenanti..." (*Meteor.* B 2. 354 c). Tiesa, Aristotelis čia kalba su ironija, tačiau nieko keisto, kad jo racionalistiniam mąstymui iš archainės, pirmykštės ugnies patirties kylantys įvaizdžiai buvo svetimi.

**59.**
*Ugnis - nuovoki.*

(1) Nors daugelio leidėjų praleidžiamas ir laikomas Hipolyto išvada, kurią šis daro iš Hėrakleito fr. 62, nematau priežasčių, kodėl šis fragmentas negalėtų priklausyti ir pačiam Hėrakleitui.

(2) Šis fragmentas papildo kitur (fr. 59, 60 *et al.*) išryškėjusius Hėrakleito ugnies sampratos bruožus: ugnis esanti "nuovoki" - tai

yra, protinga, racionali. Ugnies materialumas neperteikia ugnies esmės; kasdienėje patirtyje sutinkama ugnis pasirodo kaip fenomenas, kuris, būdamas šiapusinis, tuo pat metu transcenduoja savo betarpišką materialumą, išlikdamas pačiu savimi, rodo į kažką, kas jo betarpiška prigimtimi nepaaiškinama. Ugnies patirtyje yra elementas, pranokstantis šiapusinį ugnies savaimesuprantamumą, - tą elementą Hėrakleitas vadina "nuovokumu". Savo racionalumu, "nuovokumu" ugnis artima *logosui* (plg. fr. 6, 11). Taigi šis fragmentas atskleidžia kai kurias ugnies savybes, įgalinančias ugnį Hėrakleito ištarose reprezentuoti galutinę tikrovę.

**60.**

*Visus [daiktus] teis ir pasmerks užėjusi ugnis.*

(1.1) Karlas Reinhardtas šio fragmento autentišku nepripažįsta, laikydamas jį krikščioniška 92 fr. parafraze ([2], p. 64-67). Pagrindiniai argumentai du: 1) Hipolytas, skirtingai negu cituodamas kitus fragmentus, šio fragmento neįvesdina žodžiais λέγων οὕτως, ir žodis φησίν "sako" reiškiąs ne citatos pristatymą, o kažką panašaus į "čia autorius *turi omeny*, kad"; 2) tarp fragmento ir ankstesnio Hipolyto sakinio: "Kalba (*sc.* Hėrakleitas) ir apie pasaulio teismą, ir kad viskas, kas jame yra, pavirs ugnimi" nesą tokios prasminės įtampos, kokia turėtų būti tarp citatos ir jos interpretacijos; taigi šis fragmentas esąs ne Hėrakleito citata, o paties Hipolyto teikiamas paaiškinimas ankstesniajam savo teiginiui. Kiti Reinhardto argumentai įrodinėja stoinę *ekpyrōsis* kilmę ir pernelyg krikščionišką, kad galėtų būti hėrakleitiškas, fragmento skambesį. Jei fragmentas autentiškas, "vadinasi, Bažnyčios Tėvai buvo teisūs, vadinasi, jau niekas nebepadės, vadinasi, Hėrakleitas buvo vienas iš jų" ([1], p. 66). Tačiau kalbamojo fragmento autentiškumą šie argumentai palies tik tuo atveju, jei jį būtinai suprasime kaip moky-

mą apie *ekpyrōsis* ir jos krikščioniškąjį variantą - Paskutinį Teismą. Pats Reinhardtas gal nebūtų taip karštai įrodinėjęs fragmento neautentiškumo, jei būtų matęs galimybę jį interpretuoti kitaip - tačiau jam iš paskutiniųjų rūpėjo paneigti, kad Hėrakleitas mokęs apie pasaulio "suliepsnojimą", *ekpyrōsis*. Sekdami Reinhardtu, fragmentą neautentišku laiko tik Snellis ir Kirkas, - kiti leidėjai jį priima.

Vis dėlto Reinhardto argumentai neįtikina, ir reikia labai jau prisiversti, kad Hipolyto tekste galėtumei įžvelgti ką kita, o ne Hėrakleito citatą. Be to, kaip regėti iš tuoj po šio fragmento einančio sakinio[38], Hipolytas aiškiai suvokia turįs reikalo su pagonimi, negana to, Noėto atskalos įkvėpėju, tad vargiai šiuo atveju jam taip smarkiai rūpėjo Hėrakleito pritarimas Paskutiniojo Teismo klausimu (plg. Marcovich [1], p. 304). Kaip gindamas šį fragmentą sako Marcovichius ([1], p. 303), "tikras dalykas, kad *Refutatio* IX 9-10 skyriuose 22 citatose išbarstyta 19 fragmentų, ir nėra nė vieno, kuris būtų abejotinas".

(1.2) Walzeris, Gigonas, Diano autentiškais Hėrakleito žodžiais nepripažįsta "teis ir" (κρινεῖ καὶ), laikydami juos καταλήψεται ("sugriebs, pasmerks, praris") krikščionišku paaiškinimu, Hipolytui reikalingu tam, kad pateikiamieji Hėrakleito žodžiai liudytų apie Paskutinį Teismą (κρίσις). Be jau pasakytų sumetimų, šių žodžių autentiškumą liudija išties hėrakleitiška fragmento aliteracija, kurią šiedu žodžiai padeda kurti: *p- p- (e)p- : k- k- k-*.

(2.1) Remdamasis fr. 63 kaip analogija, Marcovichius neteisingai išaiškina πάντα kaip πάντα τὰ ζῷα - *tutti (gli esseri viventi)*, "visos gyvos būtybės". Tačiau analogijos iš tikrųjų nėra, ir πάντα be jokio patikslinimo tegali reikšti "visa, visus daiktus".

(2.2) Žodžiui ἐπέρχεσθαι ("prisiartinti [*ypač* staiga], užgriū-

[38] "(Hėrakleitas) šiame skyriuje (κεφάλαιον) išdėstė sykiu visą savąjį, o drauge ir Noėto atskalos mąstymą, kurį keliais žodžiais parodžiau esant ne Kristaus, bet Hėrakleito mokiniu" (*Refut.* IX 10, 8; p. 244 W.).

ti, užpulti; ištikti; [teisme] apkaltinti; [apie laiką] ateiti") būdingą "staigumo, netikėtumo" reikšmę sustiprina dalyvinės formos laikas - aoristas[39]. Artėjančios pražūties staigumą ir neatremiamumą šiuo žodžiu nusako Kasandra: παπαῖ· οἷον τὸ πῦρ: ἐπέρχεται δέ μοι - "Varge! Kokia ugnis - mane užgriūva..." (Aesch. *Ag.* 1256).

Antra vertus, yra homėrinė formulė ἐπήλυθον ὧραι - "metų laikas *vėlei atėjo*" (*Od.* II 107, etc.; plg. XIV 457, Theognis 528, 728). O Pindaras ir Aischylas juo įvardija būtent ateities atslinkimą: ἕκαθεν γὰρ ἐπελθὼν ὁ μέλλων χρόνος "iš toli *atėjęs* būsimas laikas" (*O.* X 7); τὸ παρὸν τό τ' ἐπερχόμενον πῆμα "esamas ir *ateisiantis* skausmas" (*Pr.* 98).

(2.3) Žodžio κρίνειν pirminė reikšmė yra "skirti, atskirti, išskirti" (ir todėl "išsirinkti, pasirinkti"); toliau - "spręsti, išspręsti, nuspręsti; vertinti; teisti, nuteisti". Taigi šiuo veiksmažodžiu įvardijami sprendimo galia ir veiksmas, kylantys iš skyrimo gebos.

(2.4) Šalia vertime pateiktos išvestinės reikšmės "nuteisti, pasmerkti" (*condannare* Marcovich, *verurteilen* Wilamowitz), καταλαμβάνειν reiškia pirmiausia "sučiupti, sugriebti; pagauti, užklupti; uždengti; užslopinti, užgniaužti; aprėpti, suvokti" - visose šiose reikšmėse žymu "aprėpimo, apgaubimo, viršijimo" momentas, alternatyviniame vertime mėgintas perteikti žodžiu "aprėpti".

(2.5) Fragmentą sudarantį sakinį galima skaityti ne tik kaip pranašystės *futurum*, bet ir kaip sąlygos sakinį - *casus realis* su sąlygos šalutinį sakinį reiškiančiu *participium coniunctum*: "Jei užklups, teis ir pasmerks". Kaip regėsime, fragmentui suprasti svarbios abi gramatinės galimybės.

(3.1) Iš pirmo žvilgsnio, pasaulio "suliepsnojimas" - *ekpyrōsis* - vienintelė galima fragmento interpretacija; juoba kad ir būsima-

[39] "Paprastai aoristas į užbaigtą veiksmą žiūri [...] kaip į nedalomą vienetą" (Dumčius, p. 114).

sis laikas, ir ateities nusakymui būdingas veiksmažodis ἐπελθόν (žr. (2.2)) verstų "ugnies užkluptį" talpinti laike, būtent, ateityje.

Vis dėlto šiuo atveju į teisybę panašesnis ne tas atsakymas, kuris pirmiau ateina į galvą. Tam pačiam veiksmažodžiui ἐπελθόν būdingas staigumo bei "jau įvykusio" dalyko atspalvis (žr. (2.2)) įtaigoja, kad ugnies ištikties "vieta" yra ne tolimoje ir miglotoje pranašystės ateityje, o žymiai arčiau, kur kas įprastesnėje ir betarpiškesnėje tikrovėje. Kitas argumentas prieš *ekpyrōsis* yra tas, kad pasaulio "suliepsnojimas", visa ko pavirtimas ugnimi nesuderinamas su "išskyrimo, išskaidymo" momentu, kurį Hėrakleitas nedviprasmiškai nurodo - suliepsnojimo metu ugnis visus daiktus tik "aprėpia", bet jų "neišskiria" (šitaip Kahnas [1], p. 273).

(3.2) Ugnies veikimas apibūdinamas tuo pačiu žodžiu, kuriuo buvo įprasta apibūdinti laiko slinktį (plg. (2.2)). Aprašomo ugnies veikimo ryšys su laikiškumu verčia manyti, kad apie ugnį kalbama kaip apie laiko tvarkos simbolį, reprezentuojantį laiko tvarkos vaidmenį "ugnies" ir "visumos, visų daiktų" (πάντα) santykyje; laikiškumo kaip santykio, jungiančio į viena pasaulio daugį, reprezentaciją. (Plg. Bollacką-Wismanną: "[Ugnis ištinka] ne laikų pabaigoje, suliepsnojus pasauliui, bet kas akimirką, rasties eigoje. Ji baudžia daiktų atsimetimą ir juos, kaip sukilėlius prieš Vienį, pažaboja *logose*. Primesdama priešybių tapatybę, ji veikia kaip milėtiečių pradas (*arkhē*)...", - p. 218-219.)

Ugnies veikimą galima aprašyti taip: ji visus daiktus "išskiria" - iškelia daugį ir skirtybes, kartu juos "teisdama" (κρίνειν) - paskirdama kiekvienam daiktui būti tuo, kuo yra, ir taip, kaip yra. Ugnis juos ir "pasmerkia, nuteisia", nubrėždama jų buvimui laikinę ribą, kurią atbuvusius daiktus ji "sugriebia, praryja" (καταλαμβάνειν), sugrąžindama į vienį, iš kurio tie radosi. "Kiekvienam daiktui jo sunaikinimas yra priešybių sutaptis..." (Bollack-Wismann, p. 219). Taigi fragmentas aprašo daiktų atsiradimą ir žūtį laiko tėkmėje. Ugnies atskleidžiamas daiktų laikiškumas, kaip vieningas jų buvimo,

jų atėjimo-būti ir išėjimo-iš-būties būdas, yra ir pasaulinio daugio vienybės pagrindas. (Plg. ugnį kaip laiko reprezentaciją fr. 55, "laiko tvarką", atliekančią teisėjo vaidmenį Anaksimandro fragmente, apie liudijimą "laiko teisme" kalba Solonas (ἐν δίκῃ χρόνου; fr. 24, 3 Diehl).)

**61.**

***Amžinastis yra vaikas vaikaujantis, kauliukus metantis: vaiko yra karalystė.***

(1) Tai vienas svarbiausių ir mįslingiausių fragmentų. Pagrindinės antikinės interpretacijos dvi - Hipolyto, pasitelkusio šį fragmentą tam, kad įrodytų Hėrakleitą buvus jo atmetamos patripasianizmo erezijos pirmtaku (anot jo, λόγος, αἰών ir παῖς esą Dievo Sūnaus, βασιλεύς ir τὸ πᾶν - Dievo Tėvo įvardijimai; šis fragmentas, lygiai kaip fr. 1 pradžia, liudijąs Tėvo ir Sūnaus sutapatinimą), bei stoikų tradicija besiremiančios Lukiano, Klemenso, Plutarcho, Filono bei Proklo interpretacijos - jiems "amžinastis" (αἰών) yra Eonas, arba Dievas (Dzeusas) - Demiurgas, kuriantis ir vėl sunaikinantis pasaulį. Guthrie, cituodamas Gigoną, sako, jog tai vienas iš fragmentų, *vor denen wir kapitulieren müssen* (p. 478 n. 2).

(2.1) Fragmento prasmė labiausiai priklauso nuo to, kaip suprasime žodį αἰών. Pirminė žodžio reikšmė - "amžius" kaip kiekvienai gyvai būtybei lemtas gyvenimo laikas su visu jo turiniu. "[...] Ir šis žodis [αἰών] dieviškai skambėjo senoliams. Mat kiekvieno gyvenimo laiką aprėpiantis išsipildymas, kuriame nėra nieko, kas viršytų prigimties nustatytas ribas, vadinasi kiekvieno αἰών" (Aristotelis, *de caelo* A 9. 279 a). Sąsajos su αἰεί (αἰών=αἰεὶ ὤν) lėmė, kad αἰών ima reikšti "amžinybę" ir "amžiną buvimą" - šiomis prasmėmis žodis ir patenka į filosofinę kalbą. αἰών skiriamas nuo "laiko"

(χρόνος), apibūdinančio pasaulio kintamumą, "savo vaikus ryjančią" beveidę laiko tėkmę. Tačiau αἰών, bent jau ankstyvesnėje vartosenoje, nėra belaikė amžinybė - tai "įgyvento" laiko visuma, pasaulio skleidimosi laike pilnatvė, tai pasaulio istorija, suprantama kaip amžinai trunkantis lemties pildymasis. Be galo sena amžinastis nuolat yra jauna, neišsemiama pasaulio gyvybės versmė: tai nuolatinis senstančio pasaulio grįžimas į savo pradžią. Štai kaip apie epinę αἰών reikšmę rašo Nagy: "Atrodo patikima daryti išvadą, jog indoeuropiečių kalbų šeimos požiūriu medžiagiškos gerovės ir saugumo samprata nėra nesuderinama su amžinybės samprata. Kitaip tariant: transcendentinė amžinybės samprata realiai vizualizuojama medžiagiškumo terminais. Taigi pvz., žodis αἰών, turintis Achilui išsipildyti medžiaginės gerovės įgijimu jam saugiai grįžus namo, turi vidinę jame glūdinčią laikinę prasmę dėl to, kad žymi gyvybinę galią, kuri palaiko kieno nors gyvybę ir be kurios jos turėtojas gyvas nebūtų. Trukmės samprata išsitęsia į amžių, kartą su ateičiai atvira perspektyva: kosminė gyvybinė galia palaiko nesibaigiančią kartų kaitą, kaip aiškiai regime iš gimininškų lotyniško žodžių *ætas*/ *æternus* semantikos. Žodį αἰών atitinkantis graikiškas prieveiksmis yra αἰεί, reiškiantis 'amžinai' pirmaprade nuolatinio pradėjimo iš pradžių prasme. Šitoks nuolatinis pradėjimas iš pradžių gali būti aprašytas kaip amžinas grįžimas. [...] Žodis αἰών [...] perteikia amžino grįžimo temą" ([1], p. 125-126; plg. Benveniste, p. 100).

Taigi visai tikėtina, kad sykiu su "žmogaus amžiumi" αἰών Hėrakleitui reiškia ir begalinę laiko tąsą, "pasaulio amžių". (Marcovichiaus nuomonė, lemianti ir jo interpretaciją, kad αἰών visų pirma turįs reikšti "garbų amžių", nepagrįsta: mat scholijų Aischylo *Agamemnonui* (eil. 106) autoriaus, teigiančio αἰών=γῆρας, aiškinimas akivaizdžiai nulemtas pačios tragedijos konteksto.) Plg. šiuo klausimu Giuseppę Serrą: "Neįmanoma, kad čia būtų kalbama apie 'laiką' bendrąja ir abstrakčia prasme, - neįmanoma tiek dėl graikiško žodžio pobūdžio, tiek dėl epochos, kuriai šis fragmentas pri-

klauso. Tačiau tai netrukdo αἰών, reiškiančiam 'gyvenimo laiką', reikšti pasaulio laiką: būtent, čia kalbama apie tam tikrą *konkretų* laiką, kuris aprėpia žmogaus gyvenamus įvykius. Tarp gyvenimo laiko ir pasaulio laiko būtume priversti rinktis tik tuo atveju, jeigu galėtume tarti Hėrakleitą turint abstrakčią laiko koncepciją" (p. 152). Kitaip tariant, iki išsiskiriant konkrečioms ir abstrakčioms prasmėms abu reikšmės poliai gyvavo kalboje, o ne "abstrakcijos" kaži kokiu būdu buvo pridėtos prie jau iki tol egzistavusių "konkretybių".

(2.2) Koksai tas žaidimas - πεσσεία, - kurį mini Hėrakleitas, visiškai neaišku. Išsiskiria dvi tyrinėtojų nuomonės: 1) tai žaidimas kauliukais - tam pritaria ir Diogeno Laertijaus liudijimas (IX, 3), ir Hėsychijaus glosa: πεττεύει· κυβᾷ; plg. *Od.* I 107, *Il.* XXIII 88. *Contra* žr. Hėrodotą I 94, 2); 2) pasak kitų šaltinių, tai esąs lentos žaidimas, kaip šaškės ar šiuolaikinis graikų *tavli* (būta panašaus senovės graikų žaidimo, vadinto πόλις).

Šiaip ar taip, bemaž aišku, jog Hėrakleitas turi omeny žaidimą, kuriame svarbus atsitiktinumas - patsai žaidimo pavadinimas πεσσεία kilęs iš πίπτειν "iškristi" (plg. Filono reminiscenciją iš Hėrakleito "Mozės gyvenime" I 31: "... Juk nėra nieko nepastovesnio už *atsitiktinumą* [τύχης], aukštyn ir žemyn *it kauliukus svaidantį* [πεττευούσης] žmogaus gyvenimą"). Antra vertus, aplinkybė, kad vaikas šį žaidimą žaidžia patsai vienas, aiškiai rodo savitikslį ir nesuinteresuotą jo veiklos pobūdį.

(2.3) Visas fragmentas nuo pat antro žodžio, kuriuo prasideda αἰών savybių dėstymas, kupinas aliteraciškai - formaliu požiūriu identiškose pozicijose - kartojamų priebalsių *p (b), s (z), t (d).* Kaip savo straipsnyje apie šį fragmentą nurodė Dobrochotovas (p. 50-51), fragmentas turi aiškią ritminę schemą: pirmoje dalyje kirčiuotų dvibalsių seka kylanti prasminė įtampa - αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων - užsklendžiama ir fragmentas tarsi vėl grąžinamas į pradžią trumpesnės antros dalies - παιδὸς ἡ βασιληίη.

(3.1) Vaiku pavadinto αἰών žaidimas išreiškia pasaulį tvarkančio dėsnio veikimą, todėl klausimas, ar Hėrakleitas šneka apie žmogaus gyvenimą, ar greičiau apie pasaulio visumą, nėra itin svarbus; Hėrakleitui šiuodu dalyku neatskiriamai susiję kaip to paties dėsnio veikimo skirtingos sritys. αἰών čia pirmiausia nurodo laiko tvarką, suvokiamą kaip amžinai trunkantį (αἰεὶ ὤν) lemties pildymasį (plg. (2.1)).

(3.2) Šis pildymasis apibrėžiamas kaip "vaiko vaikavimas" - iš pažiūros betikslė, beprasmė, iki-racionali vaiko veikla. Greičiausiai tuo Hėrakleitas nori pabrėžti ne-racionalų (nes ant-racionalų) ir todėl mirtingiesiems neprieinamą pasaulį valdančio principo - θεός ar ἓν σοφόν - pobūdį.

(3.3) Bendrašaknis πεσσεύων žodis μεταπεσόντα sieja šį fragmentą su fr. 21, kur tuo žodžiu apibūdinami pagrindiniai žmogaus egzistencijos virsmai: "gyva ir mirę, budintis ir miegantis, jauna ir sena". Be vaiko aptariamajame fragmente, "karaliumi" (βασιλεύς) dar tituluojamas Karas fr. 19, taip pat vadinamas "tėvu" (πατήρ) ir paskiriantis dievus ir žmones, vergus ir laisvuosius.

Kaip pastebėjo Kahnas, tie patys įvaizdžiai ir ta pati leksika, kaip ir trijuose minėtuose fragmentuose, kartojasi Platono *Leges* X 903-904, kur dieviškas žaidėjas, arba πεττευτής (903 d 6), vadinamas "karaliumi" (904 a 6), perkelia atgimsiančias žmonių sielas jų būdą atitinkančion vieton - šie jo veiksmai apibūdinami žodžiais μετατιθέναι (903 d 6), μεταπεσόντα (904 d 1), μετέβαλεν (904 d 7). Pasak Kahno, Platono aprašytieji dieviškojo žaidėjo veiksmai rodo Hėrakleito minimą πεσσεία buvus lentos žaidimą: "[Minėtieji žodžiai yra] tipingi figūrų judinimo ant lentos aprašymui"; taip pat plg.: "Ši slėpininga Platono pastraipa yra tiesiog apžavėta reminiscencijomis iš Hėrakleito. [...] Kodėl Platonas pasirinko terminą *petteutēs*, sunku paaiškinti kitaip, kaip tik prielaida, kad jis suprato fragmento 61 žaidimą *pessoi* minėtuoju būdu - kaip taisyklingų virsmų tarp gyvojo ir mirusiojo, vykstančių pagal tam tik-

rą kosminės sąrangos principą, serijas" ([1], p. 227 ir išn. n. 302).

Taip suprantant fragmente aprašytąjį žaidimą (nors ši interpretacija toli gražu nepanaikina žaidime atsitiktinumo elemento, nes žaidimas galėjo turėti abu sandus - kauliukus ir lentos figūras), lemties pildymąsi laike įkūnijantis žaidžiantis vaikas atlieka tą pačią veiklą, kaip Karas, pastatąs jiems skirtosna vietosna ir taip nulemiąs dievų ir žmonių, vergų ir laisvųjų tapsmą tuo, kuo yra. Žaidimui, kaip ir laiko tvarkai, būdinga ta pati atsitiktinumo - neišvengiamybės dialektika: lygiai kaip ir laike, tai, kas įvyksta kaip atsitiktinis kauliuko metimas, žiūrint retrospektyviai, tampa neišvengiama ir lemiama nuo jo priklausančiai pasekmių grandinei, iš chaoso randasi *kosmos*. Fragmente 21 tie "figūrų stumdymai" įvardija kitimus tarp gyvo ir mirusio, budinčio ir miegančio, jauno ir seno - anot Kahno, "šie virsmai sudaro patį kosmoso sąrangos principą. Dar tiksliau, šios trys poros apibrėžia žmogaus patirties struktūrą kaip besikaitaliojančią užsižiebimo - užgesimo schemą" ([1], p. 227).

(4.1) Bollackas-Wismannas παίζων supranta kaip "pradėti vaikus", αἰών - tik kaip "žmogaus amžius". Anot jų, fragmentas kalbąs apie kartų santykį ir kaitą, - vaikai vos gimę imą varžytis su tėvais, kol galiausiai laimį anų vietą (p. 183-184).

(4.2) Marcovichius αἰών verčia kaip "garbus amžius, senatvė". Pasak jo, tai dar vienas žmonių neprotingumą kritikuojąs fragmentas - garbaus amžiaus žmonės protu prilygstą vaikams, ir karaliaus soste sėdįs toks pat vaikas ([1], p. 341-342).

**62.**

*Šitą viską vairuoja Perkūnas.*

(1) Rankraščio žodžius τὰ δὲ keičiame Heriberto Boederio pasiūlytu parodomuoju įvardžiu τάδε - rankraštyje šiedvi formos

lengvai galėjo būti supainiotos, be to, Hėrakleitas πάντα su artikeliu niekur, išskyrus fr. 56, nevartoja. Tuomet τάδε πάντα - "šita visa", visi prieš akis esantieji daiktai (plg. τοῦδε τοῦ λόγου fr. 1 ir κόσμον τόνδε fr. 55).

(2) Žodis οἰακίζει "vairuoja" - dar vienas, šalia fr. 13 κυβερνᾶν, laivininkystės žodis, kilęs iš οἴαξ "vairalazdė, vairo kartis". Galimas daiktas, Hėrakleito čia turima omenyje ir vaizdinės asociacijos tarp žaibo liežuvio pavidalo ir vairalazdės formos.

(3.1) "Perkūnas", κεραυνός, graikams pirmiausiai asocijavosi su Dzeusu, kurio pagrindinis ginklas jis buvo. "Dzeuso tiesioginė epifanija yra žaibas; kur tik jis trenkia, įkuriama šventykla Nužengusiajam (*Kataibatēs*) Dzeusui" (Burkert [1], p. 126). Įrašuose Κεραυνός kartais sakoma vietoje Ζεύς (žr. *Inscriptiones Graecae* 5 (2). 288 - Mantinėja, V a. pr. Kr.; *Revue Archéologique* 1940, 388 - Emesa). Dzeusas fr. 15 tapatinamas su "Viena Išmintinga" (taip pat plg. "visa per visa valdančią" γνώμη fr. 13). Būdamas teisingumo vykdytojas, Dzeusas neabejotinai susijęs su teisiančia ugnimi fr. 60 (t.p. žr. (3.2)), su minėtu "botagu" fr. 63 ir su mįslingu 133 fragmento designatu.

(3.2) Perkūnas yra ir aukštesnė, dangiška ugnies rūšis - plg. Aischylo ištarą: κεραυνοῦ κρείσσονα φλόγα "perkūno galingesnę/ geresniąją ugnį" (*Prom.* 922).

(4) Šiame fragmente kalbama apie pasaulio ir visa, kas jį sudaro, valdymo būdą. Valdymo būdas išreiškia pasaulio ir jo buvimo pagrindo santykį, nes pasaulio "pradas" ir pasaulį valdanti "valdžia" graikų mąstymui sutampa žodyje ἀρχή.

Valdymo būdą šiame fragmente galima mėginti aiškinti dvejopai. Pirma, jei tarsime, kad laivo vairavimo įvaizdį Hėrakleitas vartoja apgalvotai, galime pasaulio buvimo pagrindo santykį su

pasauliu suprasti pagal vairininko padėties laive analogiją. Vairininkas, nors ir būdamas laive, jokiu būdu nėra paprasta jo dalis. Jis laivą pranoksta, peržengia ir aprėpia, kadangi nuo jo priklauso laivo likimas ir išlikimas, laivo būtis.

Antra, valdantį pasaulio pagrindą Hėrakleitas prilygina perkūnui. Šis prilyginimas turi du aspektus: 1) perkūnas - Dzeuso epifanija - iškyla kaip anapusybės simbolis - ženklas, per kurio regimą paviršių šiapus sklinda dieviškumas; 2) perkūną suvokę pirmiausia kaip dangišką ugnį, turime prisiminti išskirtinę ugnies vietą Hėrakleito filosofijoje - šiuo klausimu plg. komentarą fr. 55 *et al.*

**63.**

*Kiekvienas padaras botagu ganomas.*

(1.1) "Padaras" τὸ ἑρπετόν kilęs iš ἕρπειν "vaikščioti, šliaužioti". Šaknis ta pati, kaip lot. kalbos žodžio *serpo*, tačiau vien "šliužams" apibūdinti šis žodis pradėtas vartoti vėlai. Homėras šiuo žodžiu apibūdina žmogų kaip vieną iš gyvūnų, "kvėpuojančių ir šliaužančių (ἕρπει) ant žemės" (*Il.* XVII 447 = *Od.* XVIII 131), taip pat šį žodį aiškina ir Hėsychijus (*s.v.* ἑρπετά) ir homėrinis himnas Dėmėtrai (eil. 365).

(1.2) "Botagas" - πληγή - pažodžiui reiškia "kirtį". Traktato *De Mundo* autorius šį žodį glosuoja θεοῦ θεσμοί "Dievo įstatymai". Nors žodis "Dievo" Hėrakleito ištarai ir nepriklauso (atvirkščiai mano Colli), tačiau jau patsai žodis πληγή graikams asocijavosi su Dzeuso valia ir valdžia. Plg. paplitusį posakį Διὸς (*arba:* θεοῦ) πληγή, "Dzeuso *arba* Dievo rykštė"[40].

Ko gero, šis fragmentas yra fragmento 62 aidas - plg. νέμεται

[40] Plg. Aischylo *Ag.* 367 Διὸς πλαγάν; *Sept.* 608 πληγεὶς θεοῦ μάστιγι; *Prom.* 681 *sq.*; Sofoklio *Aiax* 137; 278 *sq.*; fr. 876 N.; *Il.* XII 37; XIII 812 *&c.*

ir οἰακίζει; Dzeuso botagą su perkūnu tapatina Hėsiodas (*Theog.* 854-857), scholijai ABT *Il.* XII 37, Pindaras (*Nem.*10, 71) *&c.*

(1.3) Žodis νέμεται susijęs su tokiais bendrašakniais žodžiais, kaip νόμος "įstatymas" ir Νέμεσις, teisingumo ir teisėto keršto bei atpildo deivė (smulkiau apie šio žodžio reikšmę plg. fr. 80 kom.).

(2.1) Šis fragmentas leidžia tris lygiagrečias, viena kitą papildančias interpretacijas.

(2.2) Kaip *conditio humana* aprašą - ant žemės šliaužiojąs "padaras" - žmogus; jo likimą negailestingais smūgiais tvarko dievai.

(2.3) Anot Serra (p. 181), fragmentą galime suprasti kaip palyginimą apie λόγος nesuvokiančius žmones: jie kaip gyvuliai, kurių akyse likimą įkūnija aklai ir nesuvokiamai krintantys botago kirčiai.

(2.4) Galima fragmentą suprasti ir kaip aristokrato Hėrakleito politinę rekomendaciją - plg. fr. 79, su kurio žodžiu νόμος asocijuojasi νέμεται.

(3) Bollackas-Wismannas skaito τὴν γῆν "žemę" vietoje πληγῇ "botagu" ir, remdamiesi Homėro (*Od.* IV 417 sq.) bei Alkmano (fr. 89, 3 Page) paralelėmis, interpretuoja fragmentą kaip filosofinės zoogonijos liekaną (p. 84-86).

## 64.

*Būdas žmogaus dievybė.*

(1) Šį fragmentą cituojančių Plutarcho ir Aleksandro Afrodisiečio rankraščiuose rašoma ἀνθρώπου vietoje Stobajo pateikiamo ἀνθρώπῳ. Nors jokių aiškesnių paleografinių kriterijų nėra, vis dėlto datyvas ἀνθρώπῳ yra šiokia tokia *lectio difficilior.*

(2.1) Visiška sintaksinė fragmento simetrija leidžia jį skaityti

tiek iš vienos, tiek ir iš kitos pusės - ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων ir δαίμων ἀνθρώπῳ ἦθος. Kuris žodis yra subjektas, o kuris predikatas, neaišku - čia anaiptol nebūtinai turi galioti mums įprasta tvarka, kad subjektas eina sakinyje pirmas. Veikiausiai nėra prasmės klausti, kuris žodis - ἦθος ar δαίμων - yra subjektas, o kuris predikatas. ἦθος ir δαίμων žmoguje/žmogaus atžvilgiu sutampa. Visa, kas galioja žmoguje vieno atžvilgiu, galioja ir kito atžvilgiu.

(2.2) Fragmento žodžiai, ἦθος ir δαίμων, kelia nemenkų keblumų, kai imiesi aiškintis jų reikšmę. Kaip ne sykį nutinka Hėrakleito filosofijoje (plg. žodžių κόσμος bei φύσις klausimą), žodžių reikšmė įgauna tarsi dvigubą perspektyvą: viena vertus atsiveria ankstyvesnė, ikifilosofinė vartosena, antra vertus regime vėlesnę, filosofinę reikšmę, į kurią ikifilosofinė vartosena išsirutuliojo, tačiau kurioje šios perspektyvos fokuso vietoje stovi Hėrakleitas, nežinia, kadangi nežinia, kaip plačiai jis vartoja paveldėtąją reikšmę ir kaip labai jo paties vartosena lėmė naujos žodžio reikšmės susidarymą.

(2.3) Straipsnį ἦθος LSJ pradeda taip: "*įprastinė vieta:* iš čia, pl., žvėrių *buveinės* ar *irštvos*...; *žmonių būstai*". Žodynas kaip pamatinę ima vėlesnę "įpročio, papročio" reikšmę, iš jos vedama "būsto, buveinės" kaip "*įprastinės* vietos" reikšmė: "būstas, buveinė" kildinama iš įpročio juose buvoti, o ne įpročiai - iš "buvosenos buveinėje". Nūnai yra pagrindo manyti, kad pirminė būtent "būsto, buveinės, irštvos" reikšmė (*Il.* VI 511; *Od.* XIV 411; Hes. *Op.* 167, 525; Hdt. I 15, 157; II 142), o "papročių" (Hes. *Op.* 137; *Th.* 66; Hdt. II 30, 35; IV 106) ir "pavienio žmogaus būdo" (pasak Hėsiodo, Dzeusas liepia kuriamai Pandorai "šunišką protą įdėti ir vagystėn palinkusį būdą (ἦθος)", - *Op.* 67; Pindaras kalba apie ἐμφυὲς ἦθος, "prigimtą būdą", - *O.* XI 19-20) reikšmės kilusios iš "būsto" reikšmės ir jos sąlygotos. Šitaip mano Havelockas: "žodis pradžioje galėjo žymėti būdą, kuriuo žmonės gyvena savo būstuose" ([1], p. 63). "ἦθος pirmine prasme yra žmonių ir žvėrių įprastos gyvenamosios vietos, tai, kas apgyventa ir įprasta (*das Bewohnte und Gewohnte*).

Hėrodotui tautos ἤθεα yra tas pat, kas tautos papročiai, jos kultūra... ἦθος yra būdas" (Snell [1], p. 138). Pindaras, aprašęs Odysėjo klastas prieš Ajantą ir liūdną pastarojo lemtį, prašo Dzeuso (*N.* VIII 35-37): "Teneklius man niekuomet toksai būdas (*ēthos*), tėve Dzeusai, bet tegu žengsiu paprastais gyvenimo keliais, idant miręs vaikams ne tokią šlovę suteikčiau, kurią būtų gėda ištarti". Tad ἦθος čia reiškia ne tiek žmogaus būdą "charakterio" prasme, kiek nugyvento gyvenimo "būdą", gyvenimo pavidalą.

Žmogaus ἦθος yra "buveinė" plačiąja prasme - tai sąlygos ir apibrėžtys, kuriose žmogus gimsta ir kurių rinktis negali; jos savo ruožtu lemia gyvenimo "būdą", esminį buvimo pavidalą, jeigu "būdas" suvokiamas neišleidžiant iš akiračio tos prasmės, dar žymios "būdui" bendrašakniame liet. žodyje "būda" (ἦθος kaip "būstas, buveinė" *etc.*), taip pat Daukanto veikalo pavadinime - *Būdas senovės lietuvių...*. "Žmogaus būdas" pagal šį aiškinimą yra žmogui priderančių "būdų", žmogui būdingų apibrėžčių visuma, graikiškas *conditio humana* variantas (plg. Bollack-Wismann, p. 329).

(2.4) Komentuojant šį fragmentą dažniausiai manoma, kad žodis δαίμων arba yra tiesioginė nuoroda į Hėsiodo *Opera* eilutes, kalbančias apie aukso amžiaus žmonių giminės pomirtinį likimą (121-123 ir 252-255; su šiomis Hėsiodo eilutėmis siejami ir "sargai", φύλακες iš fr. 27)[41], arba mini tas pačias graikų religijos realijas.

[41] αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε, / τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς / ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων... (121-123) τρὶς γὰρ μύριοί εἰσιν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ / ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων / οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα / ἠέρα ἑσσάμενοι πάντῃ φοιτῶντες ἐπ' αἶαν (252-255).

("O šią giminę po savim paslėpė žemė, / jie yra dievybės (*daimones*) didžiojo Dzeuso sprendimais, / dori, žemėj gyvenantys mariųjų žmonių sargai... Trissyk po dešimtį tūkstančių yra daugel maitinančioj žemėj / nemirtingų Dzeuso sargų mariesiems žmonėms - / jie pasergsti teisybę ir nusikalstamus darbus, / oru apsivilkę, visur lakioja po žemę.")

Galiausiai, atsižvelgiant į šį kontekstą ir neatsižvelgus į pusšimtį kitų δαίμων pavartojimo atvejų ankstyvojoje graikų literatūroje, žodžiui nesunkiai surandamas reikiamas vertimas: *the personal genius or guardian angel* (Guthrie, p. 482); *le génie de l'homme* (Bollack-Wismann, p. 329); *il Genio personale assegnato a sorte* (Marcovich [1], p. 347); *man's personal destiny* (Kirk, p. 211). Tiesa, Guthrie ir Kahnui dar kelia įtarimų tai, kad žodžiu δαίμων kartais tituluojami ir pagrindinio panteono dievai (atitinkamai p. 482 ir [1], 261)[42], tačiau ankstyvojo graikų laikotarpio θεοί ir δαίμονες santykio jie nesvarsto ir nemėgina ieškoti visoms δαίμων reikšmėms bendro pamato, - jų pasiklausius atrodo, kad tarp skirtingų šio žodžio vartosenų yra, sakytume, tik fonetinis ryšys.

Anot Burkerto, atlikusio δαίμων turinio graikų religiniame mąstyme rekonstrukciją, šią jų religijos kategoriją galimą nusakyti taip: "[A]išku, kad ankstyvojoje žodžio vartosenoje neapibrėžiamas nei *daimon* statusas dievų atžvilgiu, nei jo pobūdis, jau nekalbant apie jo kaip dvasios sampratą. [...] *Daimon* žymi ne specifinę dieviškųjų būtybių klasę, o ypatingą veiklos rūšį. Mat nėra *daimon* ir *theos* nė tiesiog vienas kito pakaitalai. [...] *Daimon* yra slapta galia, jėga, kuri gena žmogų priekin, kai neįmanoma įvardyti jokio to priežastininko. [...] Kiekvienas dievas gali veikti kaip *daimon*; ne kiekvienas jo veiksmas apreiškia jį kaip dievą. *Daimon* yra pridengtas dieviškos veiklos veidas. Nėra daimono atvaizdų, nesama ir kultų. Tad *daimon* yra homėriško požiūrio į dievus kaip asmenines ypatybes turinčius individus būtinas papildymas; jis padengia tą trikdantį likutį, kuris išvengia apibūdinimo ir įvardijimo. [...]

Hėsiodas tikslią vietą suteikė netgi visuotiniems *daimones*: Aukso Amžiaus žmonės, jų rasei išmirus, Dzeuso valia buvo paversti *daimones*, mirtingųjų sargais, gerosiomis būtybėmis, dalijančiomis

[42] Pavyzdžiui, *Il.* I 222 δαίμονες vadinami ant Olympo kalno susirinkę dievai, o III 420 šiuo žodžiu pavadinama Heleną per Troją vedanti Afroditė.

turtus. Nepaisant to, jie pasilieka neregimi, pažįstami tik iš savo veiksmų. [...] Paprastas žmogus mato tik tai, kas jam nutinka, tai, kas neišpranašaujama ir nėra jo veiklos padarinys, ir varančiąją galią pavadina *daimon*, - kažkuo panašiu į lemtį, tačiau be jokio regimo asmens, kuris numatytų ir nuskirtų" (p. 180-181). Galima pridurti, kad jau graikų lyrikoje (Alcman fr. 65 Page) šis žodis kildinamas iš δαίω "daliju, skirstau": δαίμονας ἐδάσσατο "dievybes apdalijo", - nors tiksli žodžio etimologija ir neaiški (Burkert [1], išn. 3, p. 420).

(3.1) Populiariausia, etinė, fragmento interpretacija: "Žmogaus būdas/charakteris yra jo lemtis, lemiančioji dievybė"; ji paplito Antikoje ir vėliau visuotinai įsigalėjo, iš dalies nulemdama ir tolesnę žodžio ἦθος reikšmės raidą. Tai iliustruoja ir šio fragmento "vertimai" vėlesnėje graikų filosofinėje tradicijoje - Pseudo Epicharmas jį persako ἦθος pakeisdamas kur kas vienprasmiškesniu τρόπος, "būdas": ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός "Būdas žmonėms geroji dievybė, o kai kuriems - ir blogoji" (fr. B 17 DK); Dėmokritas fr. 170 ir 171 ἦθος keičia ψυχή, "siela"; Plutarchas (*Quaest. plat.* 999) ir Aleksandras Afrodisietis (*de fato*, p. 170, 16 Bruns) šį žodį perteikia φύσις, "prigimtimi".

Šiuolaikiniai komentatoriai šią "žmogaus būdo" ir "dievybės" identifikaciją aiškina trejopai: 1) Hėrakleitas čia sukyląs prieš liaudies tikėjimą "dvasiomis globėjomis", δαίμονες, įgyjamomis žmogui gimstant ir lemiančiomis jo likimą - taip pat ir pomirtinį. Hėrakleitas "ginąs individualaus likimo priklausomybę nuo asmens savybių, o ne nuo išorinių galių (tokių kaip Dalios skirti angelai sargai, gerieji ar blogieji)" (Marcovich [1], p. 347); 2) Hėrakleitas ginąs asmeninio moralinio apsisprendimo galią nuo graikų įpročio vienus ar kitus poelgius teisinti kokio nors dievo veikimu - pavyzdžiui, dėl savo pabėgimo su Pariu Helena kaltina Afroditę, Dzeusas gali priversti žmogų nusidėti, jį supykdydamas ar "atimdamas protą" ir pan. (Šitaip Guthrie išn. 1, p. 482 interpretuoja Snellį [1], p. 137,

- mano supratimu, neteisingai, t.p. Kirkas p. 211-212); 3) pasak Hėrakleito, "žmogaus charakteris esąs nemirtinga ir potencialiai dieviška jo dalis" (Guthrie, p. 482; kaip parodo Marcovichius ([1], p. 348-349), Guthrie painioja dvi skirtingas δαίμων sampratas).

(3.2) Priėmus etinę interpretaciją (žmogaus charakteris yra jo "dievybė" ar lemtis), sakinio sintaksinę simetriją sunku laikyti prasminga - mat jeigu "žmogaus būdas" ir yra "jo dievybė", tai "žmogaus dievybė" anaiptol nebūtinai yra "jo būdas". Be to, šitokia interpretacija neleidžia suvokti δαίμων tiesiogine "dievybės" prasme. Mat ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων supratus kaip "žmogaus būdas/charakteris yra jo dievybė", "dievybė" gali būti aiškinama tik netiesiogine prasme: "žmogaus būdas *lemia jo gyvenimą nelyginant* dievybė". Vis dėlto žodį δαίμων Hėrakleitas fr. 66 vartoja toli gražu ne metaforine prasme. Būtų keistoka įtarti, kad mus pasiekusiame korpuse tik dusyk ištartas žodis vienur vartojamas tiesiogine reikšme, kitur - metaforine. Tas pats argumentas galioja ir ἦθος atžvilgiu - mat suprantant ἦθος "etine", "žmogaus būdo, charakterio" prasme, žodžio reikšmė aiškiai būtų netapati to paties žodžio reikšmei fr. 65, kur "žmogiškas ἦθος nevaldo minčių, o dieviškas valdo".

Vadinasi, reikia pasitelkti tokias ἦθος ir δαίμων prasmes, kurios leistų tiek aprėpti populiariąją etinę interpretaciją, tiek pagrįsti prasminę "būdo" ir "dievybės" tapatybę žmogaus atžvilgiu.

(3.3) ἦθος kaip "buvimo būdo, *conditio humana*" sampratą patvirtina fr. 65 vartosena, kur "žmogiškasis būdas" priešinamas "dieviškajam". Tuomet kalbamajame fragmente susiduriame su tokiu tapatybės tarp "žmogiškojo buvimo būdo" ir "dievybės" teigimu, kurį kokia nors kita sąvokų kalba persakyti labai sunku. Suvokiant šį fragmentą esmingiausia turbūt tai, kad žmogaus buvimo būdas sutampa su dieviškumo lėmimu, o dieviškumas veikia ir reiškiasi per žmogaus "būdą", per žmogaus būties skleidimąsi. (Čia žodį δαίμων reikia suvokti ne substancializuotai, kaip atskirą "dievybę", o būtent kaip žmogaus atžvilgiu pasireiškiantį "dieviškąjį

lėmimą".) Žmogaus ἦθος, "būstas" ir "būdas", kuriame ir kuriuo tik ir tegali skleistis žmogaus buvimas ir kurio jis negali nei "įgyti", nei "rinktis", o į kurį "ateina", - taigi žmogaus ἦθος sudaro absoliučiai galingo, visiškai jam nepavaldaus ir besąlygiško jo atžvilgiu lėmimo sritį, sakytume, tam tikrą anapusybės sritį, ir tuo būdu yra δαίμων - dieviškumo veikimas žmogaus atžvilgiu. Antra vertus, dieviškumo sfera žmogui gali pasirodyti tik per jo "būdą", jo "būdo" būdu - kaip žmogaus buvimo pavidalą lemiantis besąlygiškas lėmimas, kaip tai, kas suteikia žmogui jo ἦθος, jo žmogiškumo būdą. Dieviškumo veikimas (δαίμων) gali iškilti tik kaip tai, kas įgyvendina žmogaus žmogiškumą, jo ἦθος, nes bet koks lėmimas ir neišvengiamybė, kuriais žmogui gali reikštis dieviškumo veikimas, gali veikti tik žmogaus "būdo" (ἦθος) viduje, kaip žmogui anapusiniai, bet iš pačios giliausios žmogiškumo esmės kylantys lėmimas ir neišvengiamybė. Dieviškumas pažįstamas ir atskiriamas kaip tai, kas nežmogiška, teikiantis ir lemiantis žmogiškumą.

Žodžiu, šiuo fragmentu Hėrakleitas teigia fundamentalią žmogaus egzistencijos struktūros (ἦθος) ir dieviškumo, transcendencijos sferos (δαίμων) tapatybę.

## 65.

*Žmogiškas būdas nevaldo minčių, o dieviškas valdo.*

(1.1) Šį fragmentą gerai paaiškina fr. 64 atlikta ἦθος reikšmės analizė: ἦθος yra "būdas" pirmiausia "kondicijos, fundamentalaus buvimo būdo, egzistencijos struktūros" prasme.

(1.2) γνώμη pobūdis aptartas fr. 13 komentare - tai žodis, žymintis su valia susijusį, veikimu išreikštą pažinimą, kuriuo ten įvardijama pažini galia, "visus daiktus per visus vairuojanti".

(1.3) Žodis ἔχει pabrėžia "valdymo, disponavimo" atžvilgį žmogiško ir dieviško ἦθος santykyje su γνῶμαι.

(2) Fragmentas kalba apie žmogiškosios ir dieviškosios būsenų skirtumus. ("Dieviškas", θεῖον suprastinas ne kaip daugingų "dievų", o vieno fr. 18 ir 16 minimo "Dievo" vedinys.) Dievo ἦθος-ui būdinga valdyti, turėti dispozicijoje prasminę ir ontologinę tikrovės sąrangą, pažinias galias, viską ir per viską valdančias, o žmogaus "būdas", žmogaus pamatinė būsena šių galių nevaldo. Žmogus negali tvarkyti pasaulio, jis gali tik žvelgdamas iš šalies mėginti atpažinti ir suprasti pasaulyje besiskleidžiančią dievybės valią.

**66.**
***Vyras paikas dievybės akyse, kaip vaikas - vyro.***

(1.1) ἀκούειν πρός τινος reiškia "turėti garsą, būti vadinamam" - aiškus sprendimo, įvertinimo atspalvis: dievybė vertina vyrą taip, kaip vyras vaiką.

(1.2) νήπιος reiškia "nekalbantis", kaip priešingybė suaugusiam vyrui, kuris yra ἔπιος (plg. lot. *infans*). Įdomu, kad Graikijoje vaikai buvo suvokiami kaip nuneigimas - kaip priešybė "subrendusiajam" (ἄνηβοι, plg. fr. 75) arba "kalbančiajam" (νήπιος) - t.y. kaip pastarųjų nuneigimas.

(2) Hėrakleito prilyginimas aiškus - žmogaus protą dievybė vertina tiek pat, kiek žmogus vertina vaiko. Žmogų dievybė laiko paiku, kaip vaiką; žmonės dievybės akyse yra νήπιοι - "nei išgirsti mokantys, nei pasakyti" (fr. 5). Tačiau pagal Fränkelį (*Wege,* p. 258) užrašyta fragmento schema:

Dievas : žmogus :: žmogus : vaikas

perša ir kitokias išvadas. Jei vaikas atstovauja ikižmogiškai, žemiau žmogaus esančiai supratimo ir mąstymo pakopai, tai dievybės,

atstovaujančios antžmogiškumo sričiai, santykis su "žmogumi" tam tikra prasme yra simetriškas vaiko santykiui su "žmogumi", šioje schemoje atsidūrusiu per vidurį. Apie dievybę galima pasakyti tik tiek, kad jos protingumas toks pat nežmogiškas (ant-žmogiškas), kaip nežmogiškas (iki-žmogiškas) yra vaiko (ne)protingumas. Tai sudaro pagrindą karaliaujančio ir kaulelius svaidančio Vaiko kaip "Amžinasties" įvaizdžiui (fr. 61).

## 67.

*Gražiausia iš beždžionių šlykšti, palyginti su žmonių gimine. Išmintingiausias iš žmonių prieš Dievą atrodys beždžionė ir išmintimi, ir grožiu, ir visa kuo kitu.*

Į vieną fragmentą sujungti fr. 82 ir 83 DK. Abiejų autentiškumas daugiau nei abejotinas, geriausiu atveju tai Platono atlikta kažkokio nežinomo fragmento, minінčio "beždžionę", parafrazė. Taip pat gali būti, jog tai tiesiog fr. 66 variantas. Vis dėlto tiek "beždžionės" įvaizdis, tiek pati prilyginimo struktūra gali būti hėrakleitiški, nors nieko nauja po fr. 66 nepasako.

## 68-70 [37]

Toliau svarstomi fragmentai susiję bendrakilmiais žodžiais - μαινομένῳ, μαντεῖον, μαίνεσθαι, μαίνονται. Tie žodžiai priklauso μανία "šėlo" fenomeno sričiai - fenomeno, užimančio graikų religijoje itin svarbią vietą. "Šėlo" sąvoka iškyla kaip pamatinė kategorija, išreiškianti Hėrakleito santykį su tradicine graikų religija. Bendrašaknio ir glaudų ritualinį ryšį turinčio žodžio μαντεῖον vartosena fr. 37 religijos interpretaciją susieja su Hėrakleito "reikšmės teorija" (užuominų į tai, kaip reikšmės struktūra atsiskleidžia religinėje praktikoje, yra ir 69 fragmente; nepatikimos autentiško teksto ribos

68 fragmente, deja, neleidžia plačiau išrutulioti ten glūdinčių užuominų).

Archajinio ir klasikinio meto graikams μανία, "šėlas", atstovavo neatsiejamą iracionalią dieviškumo patirties dalį. μανία išreiškia tamsųjį ir antžmogiškąjį elementą, persmelkiantį pranašavimą, ateities numatymą, poetinę kūrybą (Apolono sritis) ir lytinio akto bei iniciacijos slėpinių religinį simbolizmą, iškylantį Dionyso kulte. Iš archajiškesnių laikų einant į klasikinį periodą, dievų funkcijos kristalizuojasi į vis labiau apibrėžiamas "veikimo sritis", vyksta dievų "specializacija" ir funkcijų pasidalijimas. Skirtingi veikimo būdai, anksčiau nevienodu laipsniu priklausę bent keletui dievų, tampa vieno kurio dievo privilegija ir domenu. Panaši raida ištiko ir μανία, "šėlą" - iš klasikinių laikų pabaigos mus pasiekęs Platono mėginimas suklasifikuoti μανία fenomeną pagal įvairias jo atmainas globojančius dievus yra racionalizuojanti reinterpretacija to, kas archajiniais laikais buvo suvokiama kaip slėpininga nediferencijuota vienybė[43]. Žemiau smulkiau aptarsime μανία prasmes graikų religijoje.

Greta žodžių ἔνθεος "tasai, kuriame yra dievas", κατέχειν "apsėsti, turėti savo galioje", ἔκστασις "išėjimas už savęs", μανία "šėlas" yra įprasčiausias žodis beprotiškam elgesiui, kylančiam susidūrus su šventybe, nusakyti, kai dievas "šneka iš asmens keistu balsu arba nesuvokiamu būdu ir skatina jį atlikti keistus bei regimai beprasmius judesius" (Burkert [1], p. 109; plg. Plat. *Ion.* 534 b; Eur. *Bacch.* 1124). Įvairūs žodžiai ir išraiškos būdai, skirti šiam reiškiniui įvardyti, graikų kalboje nesudaro vieningos prasmių

[43] Plg. Platono *Faidrą* (265 a-b): "*Sokratas.* - O šėlo (μανία) esą du pavidalai - vienas šėlas kyla nuo žmogiškų negalių, o kitas randasi, kai įprastinę elgseną sudrumsčia dievas. - *Faidras.* - Žinoma. - *Sokratas.* - Išskyrę keturiems dievams priklausančias keturias dieviškojo šėlo dalis, pranašiškąjį (μαντική) įkvėpimą teigdami esant Apolono, Dioniso - pašvenčiamąjį (τελεστική), Mūzų, vėlgi, poetinį (ποιητική), o ketvirtąjį, Afroditei ir Erotui priklausantį meilės šėlą (ἐρωτικὴ μανία) sakėme esant kilniausią..."

sistemos; neįmanoma skirtingų žodžių vartosenoje išskirti nė diachroninės raidos, atitinkančios jais išreiškiamų idėjų vystymąsi - tokia vartosena "atspindi sutrikimą nežinomybės akivaizdoje" (Burkert [1], p. 110). Itin svarbu, kad graikams visos elgsenos anomalijos, išduodančios nenormalią sąmonės būseną, buvo aiškinamos dievų veikimu ir buvo religiškai interpretuojamos. Tai, ką Platonas vadina "šėlu, kylančiu nuo žmogiškųjų negalių", archajiškesniais laikais buvo laikoma dievo siųsta bausme; epilepsijos graikiškas vardas yra "šventoji liga" (ἱερὸς νοῦσος). Beprotybės, šėlo atveju buvo būtini apvalomieji ritualai[44]. Nuo patologinės, apvalymo ritualo reikalingos beprotybės buvo skiriamas ritualinis šėlas - Korybantų ritualuose jisai pats buvo apsivalymo priemonė. Išskirtinę vietą šėlas užėmė Dionyso kulte - iš šio žodžio kilęs Dionyso garbintojų, mainadžių (μαινάς) vardas (čia vėl iškyla šėlo kaip dieviškos bausmės motyvas - mainadžių šėlsmas gali būti suprantamas kaip Hėros užleista nelaimė (Plat. *Leg.* 672 b), "tačiau kadangi dievas pats yra Šėlstantysis, beprotybė tuo pat metu yra dieviškas potyris, savaiminio tikslo išsipildymas. [...] Graikiškas žodis *mania* šėlą žymi ne kaip haliucinuojantį pasiutimą, bet, kaip įtaigotų jo etimologinis ryšys su *menos,* kaip suintensyvėjusios mentalinės galios patirtį" (Burkert [1], p. 110, 162.). Kalbant apie *mania* fenomeno atmainas, galima dar prisiminti mergelių Dėliadžių, Apolono palydovių ir garbintojų, chorą Dėlo saloje: "Jos moka mėgdžioti visų žmonių tarmes ir šnektas; kiekvienas pasakytų, kad tai jo paties balsas: taip suderinta gražioji jų giesmė" (*Hymn. Apoll.* 162-164).

Tiesa, jei tikėsime Nagy, homėrinio himno mergelės Dėliadės

[44] Hes. fr. 37, 14 sqq. ir fr. 133, Bacchylid. XI 37-113 užfiksuotas mitas apie Tirynto karaliaus Proito dukroms Hėros (ar Dionyso) siųstą beprotybę. Jas apvalęs išgydė pranašas ir žynys Melampas. (Šis mitas yra kolektyvinės beprotybės ritualo prototipas - specialių orgiastinių iškilmių metu visos miesto moterys pasiekdavusios šėlsmą, kad paskui apvalytos grįžtų į normalią būseną ir taip atitolintų beprotybės grėsmę nuo miesto.)

yra "vietinė Mūzų manifestacija" ([1], p. 56), tačiau ir tokiu atveju jų ryšys su μανία sąvoka neišnyksta. Mūzos globoja pranašystės ir poezijos sritį[45]. Poetinės ekstazės aprašymą pateikia Platono *Ijonas* (533 d-534 e)[46]. Pranašavimo praktikoje pasirodo ypatinga beprotybės atmaina, kurios apimtas žynys pranašas žosta dievo ištarmę. "Kadangi pranašas kalba būdamas nenormalios būsenos, jam savo ruožtu reikalingas kas nors, kas formuluotų jo ištaras, προφήτης.

[45] Nors Platonas (žr. 43 išn.) išskiria "pranašiškąjį" ir "poetinį" šėlą, kuriuos globoja atitinkamai Apolonas ir Mūzos, tačiau pačios Mūzos yra Apolono palydovės (vienas Apolono epitetų yra Μουσαγέτης, "Mūzų vedlys"). Kaip parodė Nagy studija apie Hėsiodą (*Hesiod and the Poetics of Pan-Hellenism* // [1], p. 36-82), Hėsiodo poetinė dikcija ir jo poetikos ryšys su Helikono Mūzomis atskleidžia Hėsiodo priklausomybę archajiškesnei poetinei tradicijai, kurioje poeto ir žynio-pranašo funkcijos dar nėra išsiskyrusios: "Kaip Helikono Mūzų *protégé*, Hėsiodas turi ne vien poeto, bet ir to, ką graikai vadintų κῆρυξ "heroldas" ir μάντις "žynys pranašas", galias. Indoeuropietiškas graikų poezijos palikimas siekia fazę, kurioje poeto / heroldo / žynio pranašo funkcijos dar nediferencijuotos" (*ibid.*, p. 59). (Plg., pavyzdžiui, Hėsiodo žodžius apie save *Teogonijoje*, eil. 31-32: "Įkvėpė man dievišką giesmę, idant garsinčiau tai, kas bus, ir tai, kas buvo anksčiau", - bei pranašo Kalchanto apibūdinimą *Iliadoje* (I 70): "Kurs žinojo tai, kas yra, ir kas bus, ir tai, kas buvo anksčiau". *Teogonijos* 30 eilutėje Mūzos įteikia Hėsiodui σκῆπτρον "krivūlę" - tokia krivūlė yra karalių (*Il.* I 279, II 86), Chryso kaip Apolono žynio (I 15, 28), Teiresijo kaip pranašo (*Od.* XI 90) ženklas; ją laiko κήρυκες "heroldai, šaukliai" (*Il.* VII 277) ir apskritai atsistojusieji sakyti kalbą susirinkime, ἀγορά (III 218, XXIII 568).)

Kaip aišku iš homėrinio *Himno Hermiui*, senajai poezijos ir pranašystės sričiai priklauso bei jai atstovauja ir Hermis su savo palydovėmis, Bičių Mergelėmis, atitinkančiomis Olympo Mūzas Apolono palydoje (*hymn. Herm.* 434-512). Tas pats himnas aprašo, kaip Hermis perleidžia lyrą Apolonui (eil. 511-512), užleisdamas jam poezijos ir pranašystės sferą, pasilikdamas poezijos ir pranašavimo funkcijas tik lokaliniame ir periferiniame lygmeny (Nagy [1], p. 60).

Galiausiai ir etimologiškai Mūza ir *mantis* yra susiję. Plg. Nagy: "Pati forma *mousa* (<*mont-ya; galbūt month-ya) gali būti kildinama iš tos pačios šaknies *men-, kaip žodžiuose *mantis* arba *mania*" (Nagy [2], 27). Šią etimologiją

Patį pranašą įvardijantis žodis, μάντις, yra susijęs su indoeuropietiška šaknimi, žyminčia protinę galią, o taip pat turi ryšio su μανία, beprotybe" (Burkert [1], p. 112). (Taigi Platono formulė "pranašiškasis šėlas", μαντικὴ μανία, yra *figura etymologica*. Platonui tai buvo žinoma - *Faidre* 244 c Sokratas kildina = μαντική [τέχνη] iš μανική[47].) Pranašavimas, = μαντική arba = μαντεία, nors dažniausiai siejamas su Apolonu, nėra vien jo prerogatyva - poeto ir žynio

iškelia Pindaro fr. 150: μαντεύεο, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ "Pranašauki, Mūza, o aš būsiu tavo aiškintojas".

[46] Šis Platono dialogas kartais aiškinamas kaip rapsodija ar "himnas" poezijos menui. Tokios interpretacijos nėra visiškai tikslios. Sokratas garsiojoje *Ijono* pastraipoje gan tiksliai aprašo realią archainio poeto-atlikėjo būseną poemų recitavimo metu. Sakytinėje tradicijoje, kurioje išsikristalizavo ir galutinį autoritetingą pavidalą įgavo Homėro ir Hėsiodo tekstai, atlikimas sutampa su kūryba ir visa tai vyksta transo būsenoje, interpretuojamoje kaip "Mūzų apsėdimas" (plg. ypač *Ion* 533 e: οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή "Ir pati Mūza padaro taip, kad į juos įeitų dievas..."). Platono dialogo personažas rapsodas Ijonas priklauso vėlesnei sakytinės tradicijos stadijai, kurioje poemos nebebuvo kuriamos ir tobulinamos, o tik atliekamos panhelėninių švenčių metu. Šiuo periodu sakytiniu būdu buvo perduodamas jau užbaigtą pavidalą įgijęs autoritetingas Homėro ir Hėsiodo poemų tekstas, tačiau atlikimo ir mnemonines technikas rapsodai paveldėjo iš ankstesnės aoidų tradicijos. Kontrastas tarp aoidų ir rapsodų tradicijos nėra toks jau didelis, kaip žvelgdami iš modernios kultūros pozicijų galėtume įsivaizduoti; tai ne kontrastas tarp "kuriančiųjų" aoidų ir "kartojančiųjų" tai, kas jau sukurta, rapsodų, o skirtumas tarp tradicijos, kuri bendrijos tradicinius siužetus ir vertybes perkuria varijuodama konkrečią poetinę formą, ir tradicijos, kuri tuos siužetus ir vertybes vis iš naujo atkuria autoritetingų ir nusistovėjusių tekstų pavidalu. (Detaliau žr. Nagy [1], p. 36-47.)

[47] Šią etimologiją Platonas smulkiau išskleidžia kalbėdamas apie pranašystės reiškinį *Timajuje*, 71 e-72 a: "Mat mus rentę dievai atminė savo Tėvo priesaką, liepusį žmonių giminę sukurti tokią tobulą, kiek tik įmanoma; kad tai įvyktų, jie pasistengė priartinti prie tiesos (ἀλήθεια) net žemesniąją mūsų prigimties dalį, todėl įkūrė joje pranašavietę (μαντεῖον). Tai, kad pranašavimo dovaną (μαντική) Dievas paskyrė žmogiškajam proto aptemimui,

funkcijos kitados priklausė Hermiui (plg. išn. 45), o bakchančių choras Euripido *Bakchantėse* gieda: "Dievybė ši taip pat ir pranašas (μάντις) - nes ir bakchystė, / ir šėlsmas (μανιῶδες) turi daug pranašystės (μαντικὴν): / kai dievo daug sueina kūnan, / pašėlusiuosius (μεμηνότας) ateitį sakyt priverčia" (eil. 298-301.)

Tai, kas pasakyta, atskleidžia mums itin svarbią šėlui, μανία, nuolat būdingą dviprasmybę: μανία yra ir dievo siųsta suteršianti nelaimė, ir apvalanti dievybės patirtis; be-protybė - ir nežmogiškai intensyvi dvasios ar proto veikla; socialinio statuso atžvilgiu tai ir kilnus žynio užsiėmimas, bendravimas su dievu, ir kasdienybės požiūriu žiūrint gėdingas bei baugus tapatybės netekimas; μανία fenomene iškyla ir mįslingas ryšys tarp išorinės kalbos bei elgsenos beprasmybės ir dieviško bei gilaus orakulo turinio.

Tiek pranašavimas, tiek apsivalymas globojami Apolono

---

gali būti neginčijamai įrodyta: nė vienas, būdamas sveiko proto, neturi dalies Dievo įkvėptame (ἔνθεος) ir teisingame (ἀληθής) pranašavime, išskyrus tuos atvejus, kai mąstančioji [sielos] galia būna sukaustyta miego, ligos arba įvairiausių atmainų apsėdimo priepuolio (ἐνθουσιασμός). Ir atvirkščiai, nesudrumsto proto žmogaus užduotis - atsiminti ir atkurti tai, ką sapnuojant ar būdraujant ištarė ši pranašinga (μαντική) ir įkvėpta prigimtis, išnarstyti šiuos regėjimus padedant minčiai, suvokti, ką būtent jie ženklina (σημαίνειν) - blogį ar gėrį - ir ar taikytini būsimiems, praėjusiems ar dabarties laikams, nes ką apėmė šėlas (μανείς) ir kas pasilieka beprotystės gniaužtuose, tas negali spręsti (κρίνειν) apie savo regėjimus bei ištarmes" (vert. Naglis Kardelis, su nežymiais pakeitimais). Štai kaip šį Platono tekstą komentuoja Nagy: "Šioje pastraipoje nustatomas filosofinis ryšys tarp *mantis* ir *mania* 'šėlas, beprotybė' iš tiesų yra teisingas ir etimologiškai: *mantis* etimologija yra 'esantysis ypatingoje [t.y. pažymėtoje ar diferencijuotoje] dvasios būsenoje' (nuo šaknies *men- kaip lotyniškame žodyje *mens, mentis*), o *mania* etimologija yra 'ypatinga [t.y. pažymėta, diferencijuota] dvasios būsena' (vėlgi nuo šaknies *men-). Žodis *mantis* graikų religinių institucijų kontekste semantiškai specializavosi pakitusiai 'regėtojo' ar 'pranašo' dvasinei būsenai nusakyti, o žodis *mania* išlaikė bendrąją 'išėjimo iš proto', buvimo kitoje dvasios būsenoje, negu kasdieninė, reikšmę" (Nagy [2], p. 26).

(Burkert [1], p. 80-81, 147; kartais apvalymas perkeliamas Artemidei, kultinei Apolono partnerei), kurį aiškiai įvardija fr. 37. Apolono ir apsivalymo ryšys šio dievo "globą" praplečia ir 69 fragmentui. Sibylės pranašysčių paminėjimas sieja su Apolono veikimo sfera ir 68 fragmentą. Šėlo fenomenas su minėtaisiais fragmentais sieja fr. 70, kartu sujungdamas ankstesnius svarstymus su kitu graikų religijos aspektu, kuriame iškyla šėlo fenomenas, - slėpiniais, μυστήρια arba τελεταί, pirmiausia susijusiais su Dionysu. Turėdami prieš akis vidinį šių fragmentų ryšį, viena vertus, išryškėjantį per priklausomybę to paties dievo veikimo sferai, antra vertus, išsiskleidžiantį ritualinių μανία prasmių aktualizacijoje, negalime apsiriboti paplitusia nuomone, kad trys iš keturių kalbamųjų fragmentų yra racionalistinė tradicinės religinės praktikos kritika. Šių fragmentų turinys galutinėje perspektyvoje priklauso nuo to, kaip interpretuojamas fragmente 37 išsakytas santykis su "Delfų pranašavietės valdovu", ir būtent šis santykis turi apspręsti ir likusių fragmentų religinį patosą.

**68.**

*Sibylė šėlstančiom lūpom nejuokingus, nepapuoštus, nepateptus aliejais [dalykus] bylodama balsu pasiekia už tūkstančio metų dievo dėka.*

(1.1) Autentiško teksto ribos neaiškios, kadangi Plutarchas sulydė jį su savo samprotavimu, nenurodydamas nei citatos pradžios, nei pabaigos. Tad greičiausiai sakinys yra Plutarcho atlikta parafrazė, kurioje autentiški Hėrakleito žodžiai atskiesti Plutarcho žodžiais, o kai kas persakyta kitaip, kad susilietų su aplinkiniu tekstu. Vis dėlto atidesnė analizė leidžia tikrus Hėrakleito žodžius atskirti nuo Plutarcho parafrazės.

(1.2) "Sibylės" prezenciją tekste apgina tai, kad Plutarchas šiaipjau kalba apie Delfų Pytiją, o ne apie Sibylę, tad jei Sibylė

nebūtų buvusi minima Hėrakleito fragmente, Plutarchui apskritai nebūtų pagrindo ją minėti (šitaip Rohde, II, išn. 1, p. 69). Sibylę mini ir Klemenso Aleksandriečio liudijimas, beveik be abejonių susijęs su kalbamuoju fragmentu: "Hėrakleitas teigia, kad ateitis Sibylės sakyta ne žmogišku būdu, bet su Dievo pagalba" (*strom.* I 70, 3). Šis liudijimas (*a*[1] Marcovich) pateisina ir frazę διὰ τὸν θεόν "dievo dėka" Plutarcho pateikiamame tekste.

(1.3) Žodžių junginys μαινομένῳ στόματι dažniausiai cituojamas - be Plutarcho, jį mini Hipolytas, Plotinas, Proklas (dusyk), Jamblichas. Pastarasis jį pavartoja podraug su tolesniu Plutarcho citatos žodžiu φθέγγεσθαι (φθεγγομένων), tad visiškai tikėtina, kad ir šis žodis pasiekė mus iš autentiško konteksto. Marcovichius teigia, kad neoplatoninės citatos liudija žodžių derinį μαινομένῳ στόματι ilgainiui virtus vaizdingu posakiu, sinonimišku "sparnuotiems žodžiams" ar "įkvėpimui" ([1], p. 282).

(1.4) Iš trijų vienas paskui kitą einančių būdvardžių - "nejuokingus, nepapuoštus, nepateptus aliejais" - du pastarieji yra aiškiai motyvuoti Plutarcho svarstymo konteksto (*de Pyth. orac.* 397 AB), priešinančio Pytijos ištaras kitaristės muzikos grožiui, įvairių smilkalų bei aliejų žavesiui ar Sapfo eilių χάρις. Aplinkiniame kontekste vien ἀγέλαστα neturi jokio koreliato ir niekaip plačiau neaptariama. Be to, šis epitetas vienintelis turi ne tik retorinį prasminį krūvį: išsyk peršasi domėn kontrastas tarp "šėlstančios burnos" ir "nejuokingų dalykų", kuriuos ta burna šneka. Tad šis būdvardis greičiausiai ir bus autentiškas, o kituodu galėjo pridėti Plutarchas, kad cituojamą fragmentą pritaikytų prie savo argumento.

*Adiectivum verbale* ἀγέλαστα čia vartojamas pasyvine prasme - "tai, iš ko negalima juoktis; nejuokinga".

(1.5) Apie tolesnės frazės - "balsu pasiekia už tūkstančio metų" - autentiškumą spręsti sunku. Nearchajiška kalbėsena ir netaupi formuluotė rodytų frazės priklausymą Plutarchui. Kita vertus, jos prasmė nėra konteksto kaip nors motyvuota. Be to, ir Klemenso

liudijimo žodžiai apie Sibylės "ateities" (τὸ μέλλον) sakymą rodo, kad net jeigu išlikęs tekstas ir nėra autentiškas, originale turėjo būti koks nors šios frazės atitikmuo.

Pagrindinis argumentas prieš frazės autentiškumą, kurį iškelia Kahnas ([1], p. 125; išn. 104, p. 310), yra tas, kad istorinė Sibylė gyvavusi aštuntame arba šeštame amžiuje pr. Kr., ir klasikinio meto graikai tai žinoję. Tik žymiai vėliau jos gyvenimo metas buvo paankstintas keliais šimtmečiais, dar prieš Trojos karą. Šių nukeltųjų bei tikrųjų gyvenimo datų kontaminacija ir davusi pradžią mitui, jog Sibylė gyvenanti tūkstantį metų (ir dėl to taip norinti numirti), - apie Sibylės "ilgaamžiškumo" legendos kilmę plg. Rohde, II, išn. 1, p. 67. Tad "tūkstantį metų" apie Sibylę buvę galima sakyti tik iš Plutarcho, o jokiu būdu ne iš Hėrakleito perspektyvos. "Tai, ką Plutarchas čia pateikia, yra sudvasinta ilgo Sibylės gyvenimo versija" (Kahn, *ibid.*).

Kahno argumentas remiasi prielaida, kad aptariamoji frazė kalba apie Sibylės *gyvenimą*, o ne jos *pranašystes*, kaip mes būtume linkę manyti. Net jeigu būtų galima prieštarauti, kad palyginti nesenų (geriausiu atveju - dviejų šimtų metų senumo) pranašysčių Hėrakleitas negalėtų laikyti tūkstantmetėmis, galima atsakyti, jog anaiptol neakivaizdu, kad apie Sibylės pranašystes Hėrakleitas šitaip kalba retrospektyviai - visiškai įmanoma, kad jisai čia pats *pranašauja* Sibylės pranašystėms tūkstantmetę ateitį. Be to, visiškai įmanoma, kad Plutarchas žodžiais "tūkstantį metų" parafrazavo kokią nors Hėrakleito tekste buvusią amžinumą išreiškiančią formulę. Galbūt "tūkstantį metų" Sibylės pranašystėms žada tik Plutarchas, o Hėrakleito tekste jos "skamba amžinai", kaip ir jo paties λόγος (plg. λόγου ἐόντος ἀεί fr. 1).

(2) Šiame Hėrakleito fragmente Sibylė paminėta pirmąsyk visoje išlikusioje graikų raštijoje. Nors vėlesni šaltiniai išskiria per dešimtį įvairių Sibylių, neaišku, ar Sibylė nuo pat pradžių buvo

tam tikro pranašės tipo pavadinimas, ar individualus vardas. Šaltiniai mini VIII a. pr. Kr. Sibylę vardu Herofilė, kilusią nuo Helikono ir pranašavusią Delfuose ant vadinamosios "Sibylės uolos". Kartais ji tapatinama su Frygijos Sibyle, kilusia iš Troadės. Delfų Sibylė buvusi jaunesnė už seniausią Delfų Pytiją, taigi gyveno vėliau negu 750 m. pr. Kr. Kiek jaunesnė buvusi Erytrėjos Sibylė, pasižymėjusi ypatingu autoritetu ir tolimomis klajonėmis.

Sibylės buvo klajojančios Apolono žynės, pranašaudavo spontaniškai, dažniausiai vos išgėrusios šventojo šaltinio vandens. Pagal pranašavimo tipą Sibylė priklauso tai pačiai pranašų kategorijai, kaip ir Pytija - ji pranašauja tiesiogiai dievo apsėsta. Skirtingai nei Pytija, Sibylė nesusijusi su jokia šventykla. Sibylės yra išskirtinai Apolono pranašės - Dzeuso žynės pranašės Sibylėmis nevadinamos. Galimas daiktas, Sibylėmis iš pradžių vadinta kiekviena Apolono apsėsta pranašaujanti moteris, nesusijusi su žynyste jokioje konkrečioje šventykloje. Paskutinės Sibylės išnyko VI a. pr. Kr. (Plg. Rohde, II, išn. 1, p. 66; Oświecimski, p. 60-65; Burkert [1], p. 117).

(3.1) Kad ir kiek autentiško fragmento būtų išlikę, viena aišku - jame kalbama apie kontrastą tarp šėlstančios Sibylės burnos ir tiesos, kurią ji šėldama pasako. Frazė "dievo dėka" irgi yra neatskiriama fragmento intencijos dalis, nesvarbu, ar ji buvo pradiniame teksto variante, ar ne: aišku, kad Sibylės pranašystės negalėjo būti mąstomos atskirai nuo tas pranašystes įkvepiančio dievo.

(3.2) Dievas kalba per šėlstančią Sibylės burną, amžina ir visuotinė tiesa išsakoma per tai, kas beprotiška ir pašėlę žmonių akyse. "Šėlstanti", tai yra, profanišku žmonių žvilgsniu žiūrint, juokinga Sibylė kalba tai, kas anaiptol nejuokinga, greičiau - be galo rimta. Čia susiduriame su tuo pačiu šėlsmo fenomeno dviprasmiškumu - žmonių akyse absurdiškas ir juokingas kalbėjimas tuo pat metu yra Dievo kalba, kalba, kuria Dievas apreiškia savo valią ir tikrovės lemtį bei prasmę (plg. komentarą fr. 69).

(3.3) Numanomas Sibylės ištarų amžinumas leidžia sugretinti tai, ką ji kalba, su Hėrakleito išsakoma Žosme, λόγος, kuri "yra amžinai" (plg. fr. 1). Abiem atvejais susiduriame su amžina ir universalia tiesa bei problema, kaip ją perteikti žemiška, "šiapusine" kalba. Laikinės pranašystės implikacijos leidžia manyti, kad Hėrakleitas čia ne tik apibūdina ir savo paties stilių kaip "kalbėjimą šėlstančia burna", bet šiuo prilyginimu svarsto ir amžinos dieviškos tiesos "išvertimo" į žemišką kalbą sąlygas. Šią tiesą įmanoma išsakyti tik tekstais, kurie iš šiapusybės perspektyvos žvelgiant yra beprasmis beprotiškos, "šėlstančios burnos" kalbėjimo vaisius.

Netiesiogiai apibūdindamas savo paties kalbėseną, Hėrakleitas pasinaudoja sugretinimu su Sibylės pranašystėmis. Orakulas supônuoja labai savitą teksto tiesos ir laikiškumo santykį. Orakului būdingas ne vienprasmis belaikis santykis su tiesa (kai teiginį galima apibūdinti kaip teisingą arba klaidingą), o ženklo davimas, palaipsnis tiesos išsiskleidimas laiko tėkmėje. Tad universalią ir amžiną tiesą galima išreikšti tik tekstais, funkcionuojančiais kaip mįslės, kaip ženklai (plg. fr. 37), nes įprastinis žemiškas kalbėjimas ir supratimas yra laikiški, pavaldūs laikui. Gal tai paaiškina ir paties Hėrakleito metodą?

## 69.

*Kitaip krauju apsivalo [krauju] susitepę - tai tarytum kas nors purvan įlipęs purvu apsiplautų; šėlstančiu toks pasirodytų, jei kas iš žmonių pastebėtų jį šitaip darant. O ir štai šitoms statuloms jie meldžiasi - tartum kas su namais šnekučiuotųsi! - nežinodamas nieko nei apie dievus, nei apie didvyrius, kas jie yra.*

Fragmento tekstas natūraliai skyla į dvi dalis, susietas religinės tematikos, tačiau kitais atžvilgiais tarpusavy nepriklausomas. Likdami ištikimi vad. *Theosophia* 68 tekstui, pateikiančiam išsamiausią

fragmento versiją, į atskirus fragmentus jo neišskiriame, tačiau komentuosime skyrium.

I.

(1.1) *Teosofijos* tekstas nėra patikimas - išsyk po šio fragmento Hėrakleitui priskiriama ištara, jam nepriklausanti (DK B 127). Vis dėlto nėra pagrindo manyti, kad šis fragmentas nėra autentiškas. Šiokių tokių keblumų gali sukelti tik dvi teksto vietos.

(1.2) Dviprasmiškas žodžio αἵματι "krauju" derinimas - jis yra ir καθαίρονται, ir μιαινόμενοι papildinys - vargu ar dar gali ką stebinti (gana palyginti sąmoningai ir esmingai dviprasmiškas αἰεί priklausomybę fr. 1 bei μοῦνον vartoseną fr. 15), tad nėra reikalo svarstyti gausius mėginimus papildyti αἵματι antru papildiniu (žr. kritinį aparatą). Vienintelis dėmesio vertas pasiūlymas - pakeisti ἄλλως "bergždžiai/kitaip" žodžiu ἄλλῳ "kitu". Tačiau ir esamą teksto variantą - ἄλλως - įmanoma interpretuoti, tad nematau reikalo nepasitikėti *Theosophia* tekstu ir rinktis skaitymą, kuris interpretacijos atžvilgiu būtų *lectio facilior.* (Fragmento pradžią iki žodžio ἀπονίζοιτο pateikiantis Elijas Krėtietis žodžio ἄλλως nemini, tačiau jo kaip šaltinio patikimumas neverifikuojamas, kadangi tai vienintelis jo cituojamas fragmentas.)

(1.3) Marcovichiui ([1], p. 320) ir Deichgräberiui (p. 52) problemų kelia neįprasta pasakymo forma su *genitivus partitivus* εἴ τις ἀνθρώπων "jei kas iš žmonių" ten, kur turėtų užtekti vien tik εἴ τις "jei kas nors". Kaip regėsime žemiau (žr. (4.5)), šis žodis tikrai, kaip sako Deichgräberis, *überflüssig,* tačiau tai nereiškia, jog reikia jį kuo nors keisti, nes tokia vartosenos anomalija padeda išnarplioti hėrakleitiškąją fragmento prasmę.

(2.1) Jau minėjau (1.2) dvigubą papildinio αἵματι "krauju" derinimą - šis žodis, priklausydamas ir nuo "apsivalo", ir nuo "susiteršę", sutelkia dėmesį į tą patį elementą - kraują, kuris dalyvauja

dviejuose priešinguose - susiteršimo ir apsivalymo - veiksmuose.

(2.2) Aliteracija μιαίνεσθαι - μαίνεσθαι pabrėžia vidinį ryšį tarp "susiteršimo" bei "šėlsmo". Apie tokio sutapatinimo ritualines prielaidas žr. (3.2).

(3.1) Fragmente minima kultinė realija - apsivalymo krauju ritualas, skirtas apvalyti nuo susiteršimo nužudytojo krauju. Virš žudiko galvos paskerdžiamas paršiukas - taip, kad kraujas tekėtų tiesiai ant apvalomojo galvos ir rankų. Paskui kraujas nuplaunamas vandeniu. Šio ritualo globėjas ir įsteigėjas - Apolonas; Aischylo *Eumenidėse* (eil. 276-283) aprašyta, kaip Apolonas atliko Oresto apvalymą Delfų šventykloje; mituose užfiksuota, kad ir pačiam Apolonui išžudžius Kyklopus buvo užginta įžengti į Olympą, o po Pitono nužudymo jis buvęs priverstas palikti Delfus ir atlikti apsivalymą Tesalijos Tempės slėnyje (Eur. *Alc.*, eil. 6 tt.). Anot Walterio Burkerto, ritualą pagrindžianti atlikėjo logika tokia: "Asmuo turi aptikti suteršusį veiksmą ir eliminuoti *miasma* iš naujo pakartotu veiksmu. [...] Atrodo, esminis aspektas yra tas, kad krauju susiteršęs asmuo turėtų dar sykį sueiti sąlytin su krauju. Ritualas yra parodomasis ir dėl to nekenksmingas kraujo praliejimo atkartojimas, kurio pasekme, regimu suteršimu, galima lygiai taip pat demonstratyviai atsikratyti; šitaip nusikaltimas yra ne užslopinamas, o įveikiamas" (Burkert [1], p. 147, 81). Kažin ar po to, kas paaiškėjo apie fragmento ritualinį kontekstą, galima manyti, kad jame Hėrakleitas tyčiojasi iš "odioziškų ir absurdiškų", anot Kahno, graikų apsivalymo papročių, - pirma, tam prieštarautų fr. 37 ir 68 kontekstas, kur Hėrakleitas netiesiogiai nurodo savo mokymo artimumą ar net priklausomybę fenomenams, iškylantiems Apolono veikimo sferoje. Be to, nepanašu, kad ritualo turinio, sąmoningos ritualo motyvacijos, kurios laikosi ritualo atlikėjas ir kuri, jo nuomone, sudaranti ritualo esmę, iškėlimas galėtų būti graikų suvokiamas kaip tyčiojimasis iš to ritualo (plg. t.p. Parker - *q.v.*). Jeigu jau šiame

fragmente tyčiojamasi, tai tyčiojamasi iš tų, kurie apeigas atlieka aklai, neįsisąmonindami jų prasmės.

(3.2) Purvo nusiplovimo purvu pavyzdį Hėrakleitas pateikia tarytum sekuliarią paralelę apsivalymui krauju - tačiau ritualinį atitikmenį turi ir šis veiksmas. Kai kuriuose slėpiniuose inicijuojamasis - ypač jo veidas - išpurvinamas moliu, kuris paskui nuvalomas (Burkert [1], p. 78; Soph. *Fr.* 34 Pearson). Kažin, ar Hėrakleitas galėjo šios praktikos nežinoti. Tad šitoks nusiplovimo purvu paminėjimas kuria Hėrakleito fragmente keisto dviprasmiškumo efektą: *casus potentialis* pabrėžia tokio veiksmo nerealumą, tuo tarpu mes (ir Hėrakleito skaitytojai graikai) žinome, jog tokie veiksmai būdavo *iš tikrųjų* atliekami; apsiplovimas purvu pateikiamas kaip pavyzdys iš sekuliarinės praktikos, tuo tarpu žinome, kad jis vykdavo kaip iniciacijos ritualo dalis; galiausiai, purvo nusiplovimas purvu retoriškai tarsi turėtų funkcionuoti kaip neregėtas absurdas, tuo tarpu žinome, kad šis principas sudaro apsivalymo ritualo esmę. Ką reiškia šis neadekvatumas, paaiškės viso fragmento kontekste.

(3.3) Apie μανία sąvoką žr. aukščiau. Paminėjimas apsivalymo ritualų kontekste iškelia tą pačią dviprasmybę, lydinčią ir kraujo bei purvo ritualus: μανία yra ir liga, suteršimas, kurį privalu panaikinti apsivalant, ir apvalanti dievybės patirtis. Negana to, šie μανία pavidalai dažniausiai neatskiriamai susiję, - kiekvienas pamišimas liudija ypatingą dievybės veikimą, o šėlas, ištinkantis Dionyso garbintojus, gali būti suvokiama ir kaip Hėros siųsta bausmė.

(4.1) Šis fragmentas kažkodėl laikomas vienu aiškiausių ir tiesmukiškiausių Hėrakleito korpuse. Anot Kahno, fragmentas "pažymėtinas dėl savo ilgumo ir aiškumo. Nieko enigmiško nebuvimas šiame tekste beveik galėtų priversti abejoti jo autentiškumu... Jei Hėrakleitas čia kalba neįprastai aiškiai ir neslėpdamas sarkazmo, tai tikriausiai todėl, kad spontaniškas pasipiktinimas pralaužia netiesioginio ir aliuzyvaus stiliaus gniaužtus" ([1], p. 266). Prasmės

skaidrumas toksai, kad nejučiomis ima kelti įtarimą - ar tikrai tradicinė interpretacija tokia tvirta?

Ankstesnių fragmentų analizė parodė μαίνεσθαι, σημαίνειν ir μαντεῖον glaudų ryšį - pirmas iš trijų žodžių pasikartoja ir šiame fragmente. Savo sklaidoje mėginsime parodyti, jog toli gražu nebūdamas aiškus ir paprastas, šis fragmentas, negana to, stovi prie pačių prasmės ir dviprasmybės ištakų.

Pirmiausia - kelios detalės, keliančios įtarimų tradicinės interpretacijos patikimumu.

(4.2) Patys pirmi žodžiai - καθαίρονται αἵματι μιαινόμενοι - atskleidžia Hėrakleitui būdingą "tapatybės netapatybėje" struktūrą: apsivalymas ir susiteršimas - priešingi veiksmai, tačiau ir apsivaloma, ir susiteršiama tuo pačiu krauju; apsivalymo veiksmas sutampa su susiteršimo. Žinant Hėrakleito polinkį tokiomis struktūromis aiškinti pasaulio apskritai sandarą, gan rizikinga beatodairiškai ją skelbti "neslepiamu sarkazmu".

(4.3) Tokią pačią struktūrą atskleidžia ir tolesnė frazė: "purvan įlipęs, purvu apsiplautų". Pastari du žodžiai - πηλῷ ἀπονίζοιτο - ir patys sau skyrium yra klasikinis oksimoronas.

(4.4) Apie μαίνεσθαι dviprasmiškumą kalbėta aukščiau - (4.1). Kaip matėme, šio žodžio vartosenos kontekstai ne tik nerodo, kad μανία Hėrakleito lūpose yra vienprasmiškai neigiamas įvertinimas, bet net atveria galimybę suprasti jį kaip netiesioginį savo paties kalbėjimo apibūdinimą (plg. komentarus fr. 37 ir 68). Tradicinei interpretacijai prieštarauja ir neigiamas Hėrakleito kontekstuose δοκέειν "atrodyti, regėtis" ir kitų bendrašaknių žodžių vertinimas (plg. fr. 3, 33, 30, 35). Nepanašu, kad Hėrakleitas žvelgtų iš tos pačios perspektyvos, kaip ir tie, kuriems "atrodo" ar "regisi". Vadinasi, ir neigiamą vertinimą čia jis ne priima, o greičiau nuo jo atsiriboja.

(4.5) Ne vienas leidėjas ir komentatorius pastebėjo frazės εἴ τις ἀνθρώπων "jei kas iš žmonių" keistumą (plg. (1.3)). Įprastinė vartosena būtų vien tik εἴ τις "jei kas nors". Apribojimas, susiau-

rinantis įprastinę formulę, verčia pasidomėti: o kas dar, be žmonių, galėtų matyti tuos apsivalymus, apie kuriuos ten kalbama? Vienintelis natūralus papildymas "žmonėms" graikų kalbėsenoje yra "dievai" (plg. epinę formulę ἀνδρῶν τε θεῶν τε (*Il.* I 544 *et al.*) ir pan.); juoba kad fragmente liečiamas ritualo kontekstas, kuriam dievai priklauso tiesiogiai. Taigi išsakydamas žmogišką požiūrio tašką, fragmentas tuo pat metu postuluoja dievišką perspektyvą.

Kad tokia išraiškos forma kaip numanomą priešpriešą postuluoja "dievus", patvirtina ir vienintelis pavyzdys, kurį Marcovichius pateikia šiai frazei apginti ([1], p. 320). *Od.* VII 31 Atėnė, pasivertusi mergina, perspėja Odysėją: μηδὲ τιν' ἀνθρώπων προτιόσσεο μηδ' ἐρέεινε "Jokio žmogaus susitikęs nekalbink, ir nieko neklauski". Anot Marcovichiaus, ši frazė turinti reikšti tą pat, ką ir panašus priesakas *Od.* XXIII 365: μηδέ τινα προτιόσσεο μηδ' ἐρέεινε "Ką nors sutikus, nekalbink ir nieko neklauski". Tačiau pirmuoju atveju frazę pasako deivė, kuri pati *kalbasi* su Odysėju, tad nieko keisto, kad ji save eliminuoja iš rato tų, su kuriais Odysėjui geriau nesikalbėti. Ši jos frazė yra užuomina į tai, kad ji pati nėra viena iš žmonių - Homėro poemose mirtingaisiais pasivertę dievai dažniausiai epifanijos liudytojams ne sykį netiesiogiai leidžia suprasti apie savo dieviškumą, tačiau paprastai nemarieji atpažįstami tik jiems pasitraukus. Antruoju atveju Odysėjas kalba žmonai, tad nėra reikalo apriboti ir tikslinti įprastinę išraiškos formą. (Pats Marcovichius fragmento žodį "žmonių" aiškina taip: "'*normalūs* žmonės, kurie taip nesielgia', taigi: 'sveikas protas'" (*il senso comune*); - *ibid.*)

(5.1) Remdamasis tuo, kas pasakyta, siūlysiu galimą šio fragmento interpretaciją. Tradicinės interpretacijos, teigiančios, kad Hėrakleitas kritikuojąs savo meto graikų kulto praktikas, susiformavimui įtakos turėjo Ksenofano graikų religijos antropomorfizmo kritika bei krikščioniška stabmeldybės kritika, kurios kontekste šis fragmentas dažniausiai cituojamas ar užsimenamas (Klemenso

Aleksandriečio, Origeno, Grigaliaus Nazianziečio, Elijo Krėtiečio).

Ksenofano ir Hėrakleito figūras lyginti galima tik retrospektyviai, žvelgiant į juos kaip į gretimas atžymas filosofijos istorijos vadovėlio puslapiuose. Faktas, kad Hėrakleitas, kaip ir Ksenofanas, mūsų akimis žvelgiant buvo vienas pirmųjų religijos filosofų, neleidžia vienos figūros pakeisti kita. Jei Ksenofanas piktinosi graikų religijos antropomorfizmu, tai nereiškia, jog tą patį darė ir Hėrakleitas, juoba kad jų mąstymo projektai fundamentaliai skiriasi (plg. Jaeger [1], išn. 55, p. 232). Turime nepamiršti, jog dievai Hėrakleito meto graikams dar turėjo būti savaime suprantama ir neabejotina tikrovės dalis, kažkas, ką jau randame atėję į pasaulį. Net Ksenofanas, savo vienatinio visuresančio Dievo sampratą išvedęs atmesdamas dievams "nederamas" (οὐ πρέπειν) savybes, neatmeta daugelio dievų buvimo, kai fr. 23 sako: "Vienas Dievas, didžiausias ir tarp dievų, ir tarp žmonių..." Hėrakleitas, kiek galime įsitikinti iš jo fragmentų, nesiekia pakeisti pasaulėvaizdžio, o tik jį reinterpretuoja. Plg. Jaegerį: "Tačiau apskritai [Hėrakleito] santykiui su žmonių religija greičiau jau būdinga reinterpretuoti jos sąvokas savo filosofine prasme, žvelgiant iš savo naujojo centro. Jis *legt nicht aus,* tačiau *legt unter...*" ([1], išn. 56, p. 232; čia dar galime prisiminti Edwardo Hussey suformuluotą *No Cancellation* principą, kurį jis drauge su *No New Sensibles* principu priskiria Hėrakleito "pažinimo teorijai", - Hussey [1], p. 12). Turėdami tai omeny, galime palengva žengti priekin.

(5.2) Žodis ἄλλως, paprastai verčiamas "bergždžiai, beprasmiškai", pirmine prasme reiškia "kitaip" (<ἄλλος "kitas"), o "bergždžiai, beprasmiškai" ima reikšti būtent pastarosios reikšmės dėka - "bergždžiai, beprasmiškai" atliekama tai, kas atliekama "kitaip negu turi būti" (plg. LSJ, *s.v.: otherwise → otherwise than* something implied, *differently → otherwise than it should be → in vain*).

Mano nuomone, ἄλλως čia funkcionuoja fundamentaliai dviprasmiškai - pirmą kartą skaitant jis išsako "sekuliarų" apsivalymo ritualo įvertinimą - "bergždžiai apsivalo". Antra vertus, toles-

nės užuominos (žr. žemiau) skaitant iš naujo aktualizuoja pirmapradę šio žodžio vertę - "kitaip": "krauju apsivaloma *kitaip* [nei] susiteršiama". Nors apsivalymas vyksta atliekant tą patį veiksmą, kaip ir susiteršiant, jis įvyksta "kitaip", kadangi apsivalymo *rite de passage* priklauso grįžimui į šventumą, - atvirkščiam perėjimui (iš nešventumo į šventumą) negu susiteršimas. Tad ἄλλως šia prasme nusako susiteršimo ir apsivalymo veiksmų dinaminio momento priešingumą santykyje su šventumo sfera. Apsivalymo ritualas pakartoja susiteršimo veiksmą, tuo pat metu įvykdydamas priešingą perėjimą, negu tas, kuris įvyko susiteršimo metu. Išorinė veiksmo tapatybė (apsiplovimas krauju) jungia sakralinių jo interpretacijų priešybę. Žodžio ἄλλως vartosenos dvilypumas iškelia aikštėn skirtumą tarp profaninės ir sakralinės ritualo interpretacijos.

(5.3) Tolesnėje frazėje - "tarytum kas nors purvan įlipęs purvu apsiplautų" - iškylantis neatitikimas tarp išraiškos formos (*casus potentialis*) įtaigojamos prasmės (jog niekas taip nesielgia) ir tokios praktikos realaus egzistavimo sutampa, antra vertus, su neatitikimu tarp fragmento retorikos įtaigojamo sekuliarinio tos praktikos konteksto ir ritualinio realios praktikos pobūdžio. "Apsivalymas purvu", absurdiškas žvelgiant iš kasdienės perspektyvos, mystėrijų kontekste yra pilnavertis prasmingas apsivalymo ritualas. Veiksmo prasmė ir vertė kinta priklausomai nuo įprasminimo, nuo to, ar jį "skaitysime" sakraliniame, ar profaniniame kontekste.

Kita vertus, frazė "purvan įlipęs purvu apsiplautų" apskritai formuluoja apsivalymo ritualo esmę kaip "tapatybės netapatybėje" struktūrą. Ritualas kaip mediacija tarp *sacrum* ir *profanum*, tarp tyrumo ir suterštumo sferų ir kaip veiksmas, įgyjantis priešingą prasmę priklausomai nuo to, ar jis interpretuojamas sakraliniame, ar profaniniame kontekste, paaiškinamas priešybių vienybės struktūra.

(5.4) Aliteracija μαίνεσθαι - μιαίνεσθαι (μιαινόμενοι) "šėlą" prilygina "susiteršimui". Kaip regėjome (plg. kom. fr. 68-70 [37]), "šėlo" fenomenui priklauso dieviškumo ir žmogiškumo sferų me-

diacija pranašystėje ir "apsėdime dievu", *enthousiasmos*; be to, tai fenomenas, susijęs išsyk ir su apvalymu, ir su susiteršimu. Galiausiai, μανία žymi skirtumą tarp dieviškos ir žmogiškos interpretacijos: dieviška pranašystės prasmė žmonių akimis žiūrint iškyla kaip beprasmybė; μανία yra bendravimas su dievais ir tuo pat metu - sekuliarios perspektyvos požiūriu - beprotybė, pamišimas, siutas.

Tad žiūrint iš grynai žmogiškos, "sekuliarios" perspektyvos, καθαίρεσθαι "apsivalymas" tolygus μιαίνεσθαι "susiteršimui", nes apsivalymas reikalauja šėlą primenančių veiksmų - kraujo valymo krauju ir purvo valymo purvu. O šėlas pats savaime yra suteršiantis dalykas. Vadinasi, ritualo atlikėjai, žvelgiant sekuliariai tik dar labiau susiteršią. Išsyk prieš μαίνεσθαι einąs žodis δοκοίη, "atrodytų", suponuoja kitokios perspektyvos galimybę, iš jos viskas ne "atrodo", o "yra" ar "pažįstama". Prasmės ir beprasmybės santykis tolygus sakralinės ir profaninės interpretacijos santykiui (plg. (5.3)), o ritualas yra tai, kas šventybės ir profanybės, sakralinės ir profaninės interpretacijos ribą sykiu ir išryškina, aktualizuoja, ir peržengia. Taigi ritualas, pačia savo struktūra būdamas priešybių vienybė, įvairių aspektų tapatybė netapatybėje, apibūdinamas μανία sąvoka, įkūnijančia skirtumą tarp *sacrum* ir *profanum*, tyrumo ir suterštumo, šiapusinės daugia- ar be-prasmybės ir anapusinės prasmės.

(6) Paprastai suprantamas kaip graikų kultinės praktikos kritika, šis fragmentas greičiausiai iš naujo filosofiškai tą praktiką įprasmina. Tai, kas absurdiška ir beprotiška kasdienės žmonių galvosenos perspektyvoje, prasmę įgyja suvokus, kad ritualai įkūnija priešybių vienybę, pagrindinį tikrovės sąrangos principą[48]. Religi-

[48] Galima net manyti, kad Hėrakleitas į priimtas kultines formas apeliuoja mėgindamas parodyti, kad jo filosofinį projektą, kasdienio "sveiko proto" požiūriu kvailą ir beprotišką, pateisina ir legitimuoja kultinės praktikos konceptualinis modelis, kurį jo filosofiją atmetantys žmonės nejučiom pripažįsta atlikinėdami ritualus.

nis kontekstas kažin kokiu būdu transformuoja atliekamo veiksmo esmę; pereinant iš profaninio į sakralinį kontekstą, įvyksta esminis prasmės ir vertės apvertimas[49] (tai galioja ir kalbant apie fr. 70, 71, 72).

II.

(1.1) Dėl šios dalies teksto didesnių abejonių nekyla, kadangi fragmento dalis iki žodžio λεσχηνεύοιτο išliko, be *Teosofijos* 68, dar ir Klemenso Aleksandriečio *Protreptiko* rankraštyje, o Klemensas laikomas patikimiausiu Hėrakleito fragmentų šaltiniu. Trūkstama dalis papildyta iš Origeno cituojamo Kelso, ir tolesnis Kelso argumentas, besiremiantis fragmento parafraze, neleidžia abejoti fragmento galo autentiškumu (cit. Marcovich [1], p. 317).

(1.2) Abejonių kai kam (Bollack-Wismann, p. 71) kėlė žodžio "nežinodamas" (οὔ τι γινώσκων) vienaskaita ten, kur kalbos logika reikalautų daugiskaitos (mat šį žodį, kaip ir prieš tai buvusį εὔχονται, reikėtų derinti su tuo pačiu subjektu - taigi ir γινώσκων tuomet turėtų būti *pluralis*). Kaip [1], p. 321 pastebi Marcovichius, šitoks gramatinis neatitikimas yra archajinės kalbėsenos bruožas - veiksmažodžio derinimas atitraukiamas nuo tiesiog prieš tai ėjusio veiksnio subjekto ir derinamas su anksčiau įvestu žodeliu τις "kas nors".

(2) Gerokai vėlesnių laikų graikai teigė, kad senoji, "tikroji" jų religija apsiėjusi be atvaizdų garbinimo (Poseidonius *apud* Strab. 16. 760; Dio Chrys. *Or.* 12, 27 ff.; 44). Su tam tikromis išlygomis tai patvirtina Mykėnų periodo archeologijos duomenys (Burkert [1], p. 88).

Šventykla (ναός, νεώς), kaip rodo vardas, yra vieta, kur dievybė

[49] Tam tikra prasme primenantis "apgręžtumo" ar "apvertimo" (τροπή) santykį tarp lanko ir lyros kaip mirtį ir grožį nešančių Apolono atributų fr. 40.

laikosi ar gyvena (ναίω). Orestas, stovėdamas prieš Atėnės šventyklą, sako: πρόσειμι δῶμα καὶ βρέτας τὸ σόν, θεά "Esu aš priešais tavo namus ir stabą, deive" (Aesch. *Eum.* 242).

(3.1) Ši fragmento dalis jau artimesnė stabmeldybės kritikai - taip jį pateikia Klemensas Aleksandrietis: "O tu, jei neklausai pranašės (*sc.* Sibylės), paklausyk savojo filosofo, Efesiečio Hėrakleito, priekaištaujančio statuloms jų nejuslumą..." (*Protrept.* 50, 4). Tačiau ir čia ne smerkiamas, o konstatuojamas dievų atvaizdų garbinimas ir iškeliamas tam tikras šios praktikos neadekvatumas. Paskutinė frazė - "nežinodamas nieko nei apie dievus, nei apie didvyrius, kas jie yra" - nurodo, kad šioje fragmento dalyje kalbama ne apie kulto formų, o apie įprasminimo neatitikimą. Nenuostabu, kad Klemensas paskutinę frazę praleidžia. Ją išlaikė tik Kelsas, interpretuodamas šį fragmentą pagoniško švietimo dvasia: "Ko gi išmintingesnio mus moko Hėrakleito [žodžiai]? Jis labai paslaptingai užsimena, kad kam nors būtų kvaila *melstis statuloms*, jeigu *nepažintų dievų ir didvyrių, kas jie yra*" (*apud* Orig. *c. Cels.* VII 62). Apskritai Kelsas čia turbūt tiksliau supranta Hėrakleito intenciją, negu Klemensas.

(3.2) Prilygindamas dievų atvaizdus "namams", Hėrakleitas pasmerkia ne dievų statulas kaip tokias, o dievų pakeitimą jų atvaizdais, "gyventojų" - "namais". Atvaizdas yra forma, kurioje ir per kurią patiriamas dieviškumas; atvaizdai nėra dievai, tačiau atvaizdais juos galima pasiekti ir priartinti. Nors tarp atvaizdo ir dievo yra toks pats skirtumas, kaip tarp namo ir jo gyventojo, tačiau atvaizdai (kaip ir kitos tradicinės kulto formos) nėra gryna beprasmybė - jie yra "būstai", kuriuose dieviškumas sutinkamas, tačiau tam reikia žinoti, "kas yra dievai ir didvyriai". Pasak Hėrakleito, reikią garbinti per atvaizdus pasiekiamus dievus, o ne pačius atvaizdus. Atvaizdas yra nuoroda į dieviškumą; atvaizdui būdinga fr. 37 aptarta σῆμα "ženklo" grafika: "ženklas", atvaizdas nurodo į dieviškumą kaip į kažką Kita, esantį už jo paties, o tuo pat metu

turi dalį dieviškume kaip jo reprezentacija. Taigi atvaizdui kultinėje praktikoje tenkantis vaidmuo - būti dievybę nurodančiu ženklu - yra dar vienas priešybių vienybės struktūros pavyzdys.

**70.**

*Jeigu ne Dionysui eiseną rengtų ir trauktų giesmes gėdingiesiems nariams, begėdiškiausiai darytų: tas pats yra Hadas ir Dionysas, kuriam šėlsta ir Lėnajus švenčia.*

(1.1) Fragmentą sudarančio sąlygos sakinio pirmoje, *protasis*, dalyje, Marcovichius ([1], p. 178) nurodo simetrišką (*abc : cba*) chiazmą. Jį sudaro atitinkami dviejų paralelinių sintaksinių struktūrų dėmenys: *dat. acc.*, tarinys; tarinys, *acc.*, *dat.* Analogiškas vietas tose struktūrose turi žodžiai Διονύσῳ "Dionysui" ir αἰδοίοισιν "gėdingosioms dalims", - matyt Hėrakleitas šitaip pabrėžia vidinę Dionyso ir falo, procesijose reprezentuojančio Dionysą, tapatybę.

(1.2) Kebloka sakinio sintaksė - mat graikišką sakinį galima skaityti dvejopai: "Jei ne Dionysui eiseną rengtų ..., begėdiškiausiai darytų", - bei: "Jei Dionysui eisenos nerengtų ..., begėdiškiausiai darytų". Pastarojo skaitymo linkęs laikytis Marcovichius, argumentuodamas daugiausia savo iškelta simetriška *protasis* sintaksine struktūra (žr. (1.1)). Tačiau, viską apsvarsčius, tikėtinesnis atrodo būtent pirmasis skaitymas: "Jeigu ne Dionysui eiseną rengtų..."[50].

[50] Pasak Marcovichiaus, žodis Διονύσῳ galįs valdyti tik πομπὴν ἐποιεῦντο, bet nieku gyvu negalįs valdyti dar ir chiazmo viso antrojo sando (ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν), nes tai suardytų sintaksinę simetriją tarp Διονύσῳ ir αἰδοίοισιν. Tačiau toks griežtas simetrijos vaikymasis gali būti klaidinantis, juoba kad simetrijos nepanaikiname ir skaitydami antraip: žodis Διονύσῳ gali, viena vertus, valdyti ir pirmąjį chiazmo sandą ir, šioje pozicijoje būdamas analogiškas αἰδοίοισιν, drauge išlikti kaip simetriškos chiazmo struktūros *abc : cba* elementas; ir, antra vertus, skaitomas kartu su εἰ μὴ "jei ne", valdyti išsyk visą

(1.3) Aliteruojantys skiemenys *aid(z)* ir dvibalsis *ai* susieja į tapatybės seką "giesmę gėdingiesiems nariams", "begėdiškiausius dalykus" ir Hado bei Dionyso vardus. Įsidėmėtina, kad įvairių skiemenų fonetinės vertės anaiptol nevienalytės (pavyzdžiui, ι žodžiuose ᾆσμα ir Ἅιδης Hėrakleito laikais nebebuvo tariama, o dėl hiato žodyje ληναΐζουσιν negirdimas dvibalsis αι, esantis visuose kituose aliteracijos dėmenyse), tačiau skiemenys akivaizdžiai aliteruoja grafiškai: [...] ΚΑΙ ΥΜΝΕΟΝ ΑΙΣΜΑ ΑΙΔΟΙΟΙΣΙΝ ΑΝΑΙΔΕΣΤΑΤΑ ΕΙΡΓΑΣΤΑΙ· ΩΥΤΟΣ ΔΕ ΑΙΔΗΣ ΚΑΙ ΔΙΟΝΥΣΟΣ ΟΤΕΩΙ ΜΑΙΝΟΝΤΑΙ ΚΑΙ ΛΗΝΑΙΖΟΥΣΙ. Šitai greičiausiai liudija, jog Hėrakleito fragmentų originalas buvo rašytinis, o ne sakytinis tekstas (plg. ir komentarą fr. 25).

(2.1) Tame nevienalyčiame reiškinyje, kuris vadinamas Dionyso (Bakcho) kultu, užfiksuoti bent keli ritualiniai kontekstai, kuriuose figūruoja falas. Pritvirtinami falai kartu su kaukėmis sudaro ritualinio satyro kostiumo dalį; satyrai, tyjadės (θυιάδες) ir mainadės sudaro Dionyso palydą - θίασος. Hėrakleitas tikriausiai turėjo omeny Dionyso procesijas, kuriose būdavo nešami kelių metrų dydžio falai (plg. Hdt. II 48-49; Aristoph. *Ach.* 237 ff.; Otto, p. 149-150; Burkert [1], p. 166). Falinių procesijų įsteigimą Paro saloje mitas priskiria Archilochui, kuris, priklausydamas dityrambo poe-

sąlygos sakinio *protasis,* juoba kad žodis Διονύσῳ seka išsyk paskui εἰ μή, todėl natūraliai, be prievartos kalbai, būtent taip ir traukia skaityti: "Jei ne Dionysui [o kam kitam] eiseną rengtų..." Be to, kaip pastebėjo jau Wilamowitzas, "jeigu Dionysui eisenos nerengtų ir netrauktų giesmės gėdingiesiems nariams", tai tokį elgesį būtų galima apibūdinti tik žodžiu ἀσεβέστατα "nepamaldžiausiai, bedieviškiausiai (*sc.* elgtųsi)", bet jokiu būdu ne ἀναιδέστατα "begėdiškiausiai" (*Der Glaube der Hellenen.* - 1932. - B. II. - S. 207 n. 1). Galiausiai, žodžiu ἐργάζεσθαι (εἴργασται), turinčiu labai jau aiškią "veikimo, darbo, darymo" reikšmę, būtų sunku apibūdinti ko nors *neveikimą* (kaip kad siūlo Marcovich). O jo teiginys, jog interpretacija "jeigu ne Dionysas būtų tas, kuriam rengiama procesija etc." "visiškai prieštaraujanti fragmento logikai" (p. 178), yra, kaip pastebi Serra (*comm. ad loc.*), *petitio principii.*

tinei tradicijai, priklauso ir Dionyso kulto sferai (plg. Archilocho fr. 120 West). Tad Archilochas yra Dionyso "kultinis didvyris" (Burkert [1], p. 290). Persų karų metais ragindami jonėnų sąjungininkus dalyvauti Atikos šventėse, atėniečiai įsakę kiekvienam sąjungininkų poliui atsiųsti po karvę ir ginkluotės komplektą Panatėnajų šventei, ir po gigantišką falą Dionysijoms (*ibid.*, p. 257). Vienoje iš Pompėjos *Villa dei Misteri* freskų iniciacijos simbolių kontekste šalia dievo atvaizdo nutapytas falas, stirksantis iš vėtyklės; greta - moteris, pasirengusi jį atidengti. Nors šis liudijimas yra kur kas vėlesnis, negu Hėrakleito laikai, manoma, kad jis gali atspindėti labai senas ritualines formas ir kad ši simbolika atitinka ritualinį išprievartavimą bakchinių iniciacijų metu. Gali būti, jog tokios ritualinės formos išsaugojo senesnių brandos iniciacijos ritualų liekanas (Burkert [1], p. 292, 109).

(2.2) Kiekviename polyje bakchinis šėlas moteris apimdavo konkrečiu laiku - dažniausiai per kasmetines Lėnajų (Λήναια; iš čia - ληναΐζειν) arba Agrionijų (Ἀγριώνια) šventes, kartais - kas antrus metus. Tada moterys pabėgdavo į kalnus ir atsiduodavo dionysiškam pasiutimui, virsdavo mainadėmis (μαινάς): rydavo žalią sudraskytų laukinių gyvulių mėsą, šokdavo rateliuose, patirdamos vyno ir seksualinio jaudulio skatinamą ekstazę, kurią aiškindavo kaip apsėdimą dievu, tiesioginę Dionyso epifaniją.

(3.1) Šis fragmentas kelia tokius klausimus: kas leidžia sakyti, jog Dionysas daro nebegėdiškais tuos veiksmus, kurie šiaip jau būtų patys begėdiškiausi? Kodėl itin begėdiškomis būtų laikomos falinės procesijos ir giesmės falui, jeigu jos būtų atliekamos ne Dionyso garbei? Kas leidžia sieti falines procesijas ir giesmes su Hadu? Ką reiškia nuolatinė *aid(z)* aliteracija, motyvuojanti Hado (Ἅιδης) prezenciją kontekste, kalbančiame apie "gėdinguosius narius" (αἰδοῖα) ir gėdą (αἰδώς)?

(3.2) Pirminė αἰδώς reikšmė - "pagarbios baimės ir gėdos

jausmas" - išreiškia žmogaus santykį su tabu, žmogaus jauseną to, kas šventa, baugu, neliečiama ir neapsakoma, akivaizdoje (plg. *Il.* XXIV 90). Šiai sričiai priklauso abi žmogaus gyvenimo ribos - gimimas ir mirtis. Akivaizdu, jog tabu sfera aprėpė ir lyties, prokreacijos sritį - tai patvirtina "šventųjų vedybų" (ἱερὸς γάμος) praktika graikų religijoje, ypač Dėmėtros ir Dionyso slėpiniuose (plg. Burkert [1], p. 108-109). Tai, ką žmogus patiria visų šių dalykų akivaizdoje, yra αἰδώς. Vėliau ši sintetinė išgyvenimo forma suskyla į du aspektus, kurių tarpusavio santykį apibrėžia įtampa ar net priešingybė: "pagarbą, gerbimą, garbinimą" ir "gėdą, drovėjimąsi". Pavyzdžiui, būdvardis αἰδοῖος reiškia tiek "pagarbus, gerbiantis; gerbtinas, garbus", tiek "gėdingas; tas, kuris gėdijasi, drovus"; τὰ αἰδοῖα yra *pudenda*. Negatyvioje būdvardžio formoje - ἀναιδής - šiedvi reikšmės vėlei sutampa: "nepagarbu" yra tas pat, kas "begėdiška". Lygiai taip pat ir αἰδεῖσθαι reiškia ir "gerbti; garbinti ir bijotis" (pvz., tėvus - Soph. *Aj.* 506, dievus - *Il.* XXIV 503, *Od.* ix 269, priesaiką - Soph. *OT* 647), ir "gėdytis, drovėtis" ("Gėda man būtų plikam pasirodyt" - sako Odysėjas *Od.* VI 221). Įtampa tarp šiųdviejų αἰδώς prasmių - tai įtampa tarp sakralinės ir profaninės interpretacijų. Tokią įtampą matėme iškylant μανία atveju, 69 fragmente. Hėrakleitas šią αἰδώς "gėdos" sąvoką apibrėžiančią dviprasmybę aktualizuoja ir nuveda prie jos ištakų - tabu funkcijos dvilypumo. Tai, kas yra uždrausta ir gėdinga profaninėje plotmėje ("Nepaisant viso graikų mėgavimosi nuogu vyriškumu mene, gyvenime genitalijos paprastai būdavo pridengtos; tad viešas stačio penio demonstravimas greičiausiai būtų kėlęs pajuoką, jeigu ne pasipiktinimą, kaip paaiškėja iš tam tikrų juokelių *Lysistratėje*" - Kahn [1], p. 265), rituale iškyla kaip santykio su dievybe forma (procesijų falas yra paties Dionyso reprezentacija; seksualinė μανία yra "apsėdimas Dionysu").

(3.3) Mirties karalijos viešpaties priklausymas αἰδώς, tabu sričiai irgi nekelia abejonių - sąlytis su mirtimi būdavo μίασμα, "su-

teršimas", kuriam reikėdavo specialaus apsivalymo (Burkert [1], p. 79; plg. Soph. *Aj.* 1356: ἐχθρὸν ὧδ' αἰδεῖ νέκυν "gėdijasi štai nekenčiamo lavono"). Tad Hado vardą - Ἅιδης - aplinkinių aliteracijų kontekste galima skaityti kaip "gerbtinasis, garbusis, baugusis", žodžiu, "tas, kuriam būdinga priklausyti αἰδώς sričiai". Šiam kontekstui priklauso ir Hado kaip "neregimojo" interpretacija (ἅιδης arba ἀΐδης kaip ἀ-ιδής, "neregimas", nuo žodžio ἰδεῖν "išvysti"), greičiausiai buvusi įprastinė jo vardo etimologizacija (apie neregimumą suteikiantį šalmą kaip apie "Hado šalmą" rašo *Il.* V 845): "neregimumo" kaip "užgintumo regėti" topika atitinka tabu temą.

(3.4) Problemiška tebelieka Hado ir Dionyso tapatybė - nors Marcovichius ir teigia, jog Hado ir Dionyso tapatybė yra suponuojama kaip "visuotinai priimta ir žinoma tiesa" (p. 178), liudijimų apie tai neišliko, jei nelaikysime graikams "visuotinai priimta ir žinoma tiesa" to, ką Herodotas pateikia kaip egiptiečių religijos ypatybę: Dionysą (t.y. Osirį) jie laiką mirusiųjų valdovu (II 123). Pagrindas Hado ir Dionyso tapatybei turi glūdėti paties Herakleito mąstyme[51].

Kiekvienas gimimas yra mirimo pradžia; savęs pratęsimas sūnuje yra savo ribos nubrėžimas, nes sūnus netrukus užims tėvo vietą (plg. fr. 24). Tad garbindami Dionysą falinėmis procesijomis ir giesmėmis falui, garbindami prokreaciją ir vitališkumą, žmonės garbina savo mirtį - šia prasme Dionysas tapatus Hadui, mirusiųjų karalystės valdovui. Gyvybinė galia, kurios garbei žmonės šėlsta ir švenčia Lėnajus, skleidžia mirties sėklą; gyvybės garbinime išryškėja žmonių mirtingumas. Šitoks nesąmoningas prokreacijos garbinimas apibūdinamas kaip ἀναιδέστατα, kaip kažkas "visiškai nepanašaus į Hadą - Ἅιδης" (šitaip Verdenius *ap.* Kahn [1], išn. 390, p. 336),

[51] *Ita* Kahn, išn. 386, p. 335; plg. *ibid.*: "[Fragmento] sarkazmas [...] implikuoja, jog žmonės *nepažįsta* savo falinio ritualo deramumo, glūdinčio būtent šiame sutapatinime".

kaip bandymas apgauti save, užmiršti apie Hadą ir mirtį garbinant prokreaciją bei aklą vitališkumą; ir dėl to "visiškai begėdiškas" darbas, kadangi lygiai taip pat ir prokreacijoje glūdi mirtis.

(3.5) Visi aliteracijos pagimdyti paradoksai remiasi mįslinga Dionyso funkcija. "Garbindami gėdinguosius narius" (αἰδεῖσθαι τὰ αἰδοῖα) žmonės darytų "begėdiškiausiai" (ἀναιδέστατα) - jeigu ne Dionysas. Kodėl orgiastiniai ritualai, šėlas ir falų garbinimas pateisinami tuomet, kai jie atliekami Dionyso vardu?

Prokreacija ir vitališkumas neišsemia Dionyso prasmės. Dionyso gimimas susijęs su mirtimi - Dzeusas, suguldamas su Semele, sudegina ją žaibo ugnimi; iš liepsnos išgelbėtas pradėtas kūdikis išnešiojamas Dzeuso šlaunyje. "Dionysas gimsta iš kūno dalies, turinčios erotinių ar netgi homoerotinių asociacijų. Presuponuojamas dievo tėvo sužeidimas... Šlaunies sužeidimas atitinka kastraciją ir mirtį, akivaizdžiai - iniciacijų kontekste" (Burkert [1], p. 165). Dionyso Dzagrėjo mitas, atliekamas bakchinėse ir orfinėse mystėrijose, pasakoja apie Hėros siųstus titanus, kurie sėdintį ant sosto vaiką Dionysą suvilioja žaislais, ir kol Dionysas žiūri į veidrodį, nuvelka nuo sosto, nužudo, sudrasko, po to išverda, iškepa ir suvalgo. Dzeusas sviedžia savo žaibą, kad titanus sudegintų, ir iš pelenų pakyla žmonių giminė. Iš prigimties žmonės yra nusidėję dievams, tačiau per tuos Dionyso gabalėlius, kuriuos buvo prariję titanai, turi dalį ir dieviškume. Iš išlikusių ir surinktų kūno gabalėlių Dionysas vėliau atgimsta. Šiame mite Dionysas yra Persefonės sūnus; bakchinių slėpinių pašvęstieji apie mirtį kalba kaip "nėrimą po Persefonės skraitu", greičiausiai taip įvardydami atgimimo ritualą (Burkert [1], p. 295). Ypač bakchinių ir orfinių mystėrijų religijos kontekste Dionysas iškyla kaip prisikėlimo dievas.

Taigi mirties garbinimas prokreacijoje falinių ritualų būdu nėra begėdiškas, nes kartu su mirtimi garbinamas ir prisikėlimas. Mirtyje glūdi prisikėlimas, lygiai kaip prokreacijoje - mirtis, ir šia prasme Hadas ir Dionysas vėlgi sutampa. (Plg. gyvenimo ir mirties

sutapatinimą fr. 20 ir 21.) Taigi Hėrakleitas čia kritikuoja ne Dionyso ritualus, o jų įprasminimą[52] - Dionyso kulte garbindami vitališkumą, žmonės elgiąsi anaiptol ne begėdiškai, jeigu suvokia, jog kartu su prokreacijos nešama mirtimi jie garbina ir Dionyso figūros įkūnijamą atgimimo viltį.

(3.6) Šio fragmento suvokimui esminė αἰδώς "gėdos" koncepto ambivalencija, analogiška μανία sąvokos ambivalencijai fr. 69 kontekste (plg. komentarą), iškelia ir aktualizuoja skirtumą tarp sakralinės ir profaninės ritualą sudarančių veiksmų interpretacijos. Ritualui suteikianti formą dieviškosios plotmės prasmė reiškiasi kaip veiksmai, kurie, žvelgiant iš žmogiškosios perspektyvos, yra gėdingi ir absurdiški. αἰδώς konceptas nužymi tą erdvę, kurioje "garbinimas" ir "begėdiškumas" sutampa ritualiniame veiksme. Galimas daiktas, ši dviprasmybė, šita prasminė įtampa tarp "begėdiškos" regimybės ir "pagarbaus" (religine prasme) įprasminimo retrospektyviai pritaikoma kai kurioms Hėrakleito ištaroms (pvz., fr. 26).

## 71.

*Nešventai įšvenčiama į slėpinius, išpažįstamus tarp žmonių.*

(1) Kai kurie leidėjai Hėrakleitui priskiria ir penkis prieš tai Klemenso pasakytus žodžius: νυκτιπόλοις μάγοις βάκχοις λήναις μύσταις. Tačiau šitokia vardų sankaupa panašesnė į Klemenso smerkiamų pagonių mystėrijų dalyvių vardyną, o ne į Hėrakleito meto religinių kategorijų lentelę. (Bent jau žodžio μάγοι vartosena tuo metu neužfiksuota, o jeigu šį žodį atmetame kaip vėlesnį, sugriūva visos sekvencijos ritmas ir darna.) Klemenso autorystę sugestijuoja ir fragmento kalbinė aplinka: "Kam gi pranašauja Hėrakleitas

[52] Plg. Serra: "Hėrakleitas nesmerkia dionysiško ritualo - paprasčiausiai nepasitenkina jo akivaizdžia prasme" (p. 192-193).

Efesietis? Klajojantiesiems naktį, magams, bakchams, lėnams, pašvęstiesiems (mystams): šitiems grasina tuo, kas laukia po mirties, šitiems pranašauja ugnį: juk *nešventai įšvenčiama į slėpinius, išpažįstamus tarp žmonių...*"

(2) Fragmente glūdi veidrodinė aliteracija, pačios kalbos priemonėmis iškelianti paviršiun tą gilumines tapatybę, kurią šie žodžiai teigia: "į slėpinius | nešventai įšvenčiama":

ΤΑ ΜΥΣΤΗΡΙΑ || ΑΝΙΕΡΩΣΤΙ ΜΥΕΥΝΤΑΙ

(3.1) Iš trijų graikiškų būdvardžių, vartojamų šventybei ar santykiui su šventybe apibūdinti - ἱερός, ἅγιος bei ὅσιος - bene apibrėžčiausias yra ἱερός. Šiuo žodžiu nusakoma tai, kas vienaip ar kitaip su dievu susiję, dievui atiduota ar jam priklauso ir dėl to "šventa". τὰ ἱερά yra aukos dievams, o τὸ ἱερόν - šventykla. ἱερός gali būti kelias į šventyklą, šventyklai paaukoti pinigai, šventyklos žemė, kurios negalima dirbti, diena, kada apsireiškia dievai, ar liga, kurios priepuolius sukelia kūnan įėjęs dievas. Taip pat ἱερός gali vadintis žmogus, pasiskyręs dievui - pranašas, šventyklos vergas ar mystėrijų, slėpinių kulto "pašvęstasis" - μύστης. Tačiau paties dievo pavadinti ἱερός neįmanoma (plg. Burkert [1] p. 269).

(3.2) Dažniausiai šis fragmentas suvokiamas kaip šviečiška mystėrijų kultų kritika. Tačiau gal šis fragmentas nebūtinai yra mystėrijų kritika, o tam tikra kulto "fenomenologija"?

Iniciacijos apeigų, kurias patirdavo įšvenčiamieji į μυστήρια, "slėpinius"[53], nepadorumas ir orgiastinis pobūdis graikams nebuvo

[53] Žodžiai μυστήρια "slėpiniai" ir μύειν (μυεῦνται) "įšvęsti" yra bendrašakniai. Štai kaip jų reikšmę aptaria Nagy: "[...] Graikiškas žodis *myō* reiškia 'esu užsičiaupęs' arba 'esu užsimerkęs' iš kasdienių situacijų požiūrio taško, tačiau iš 'žymėtų' ritualo situacijų požiūrio taško jis reiškia 'sakau ypatingu

nežinomas, ir tik ypatingos aplinkybės, ypatingas ryšys su šventybės sfera tokį jų pobūdį pateisino. Kitu atveju tokie patys veiksmai, be abejo, būtų laikomi "nešventais", ἀνιερά. Tačiau tokius - "nešventus" - veiksmus patiriantys žmonės įšvenčiami į slėpinius, tampa μύσται, "pašvęstaisiais", ir yra vadinami ἱεροί (plg. (2.1)). Tad įšventinimo (μύησις) veiksme įgyvendinama priešybių - nešvento įšventinimo būdo (ἀνιερωστὶ μυεῦνται) ir "švento" rezultato (μύσται ἱεροί) - vienybė. O priešybių vienybė Hėrakleitui atveria sąlytį su dieviškumu (plg. fr. 18, galbūt 70). Tad, galimas daiktas, šiame fragmente regime ne mystėrijų kultų ir ritualų kritiką, o filosofinį pagrindimą, Hėrakleito suteiktą savo meto kultinei praktikai.

**72.**

*[Nešvankūs slėpiniai -] vaistai.*

(1) Vienintelis žodis, kuris, iš visko sprendžiant, buvo paties Hėrakleito pasakytas, yra "vaistai" (ἄκεα). Laimei, jį cituojantis Jamblichas nurodo ir kontekstą. "Vaistais" Hėrakleitas vadinęs ar vaistams prilyginęs nešvankiąsias mystėrijų ritualo dalis ("šventieji šlykštybių regėjimai ir klausymaisi", "falų statymas", "šlykščiažodžiavimai" - Iambl. *de myst.* I 11 (p. 38-40 Parthey); *cit. ap.* Marcovich [1], p. 325).

(2) Žodžio "vaistai" pavartojimas kreipia mus į gydymo sritį, kuri, kaip ir apsivalymo ritualai bei pranašystė, priklauso Apolono globai ir įtakai. Apolonas *Iatros* yra "Gydytojas", gydymo globėjas.

---

būdu' arba 'regiu ypatingu būdu'. Pastaroji prasmė akivaizdi vediniuose *mystēs* 'įšvęstasis' ir *mystērion* "tai, į ką įšvenčiama, slėpinys (lot. *mysterium*)'. Taip pat ir *mythos,* 'mitas' yra vedinys, kilęs iš tos pačios šaknies, kaip ir *myō,* - jo speciali prasmė veikiausiai yra 'ypatinga kalba' kaip opozicija kasdienei kalbai" (Nagy [2], p. 3).

Kaip žinome iš Hėrakleito konteksto, gydymo veiksmas turi priešybių vienybės struktūrą: sveikatą teikia skausmo gydymas skausmu (plg. kom. fr. 51). Panaši struktūra veikia ir rituale: dievybė pasiekiama per tai, kas jai tolimiausia - per nešvankybę, regimai nepadorų ir "bedievišką" veiksmą. Mystėrijose žmonių nedorumas "gydomas" nešvankiais ir nepadoriais simboliais ir taip žmonės suartėja su dieviškumu - panašiai apsivalymo ritualo metu į tyrumo būseną grįžtama, dar sykį pakartojant susiteršimo veiksmą (plg. fr. 69).

## 73.

*[...]Tokios [atnašos] gal retai kada atnašaujamos vieno [žmogaus].*

Jamblichas fragmentą cituoja kalbėdamas apie aukas: "Taigi skiriu dvejopus aukų pavidalus: vienos - visiškai apsivaliusių žmonių, tokios gal *retai kada aukojamos vieno*, kaip sako Hėrakleitas, ar kokių kelių lengvai suskaičiuojamų žmonių, o kitos - medžiagiškos, kūniškos ir t.t." Greičiausiai Hėrakleito ištaros kontekstas - vieno kilniausio žmogaus nelygstama vertė, apie kurią kalba ir fr. 74, - jei kalbamasis fragmentas nėra pastarojo parafrazė, kaip mano Marcovich ([1], p. 358). Jei taip nėra, ši Hėrakleito ištara "kilniausiųjų žmonių" nelygstamumą siejo su religine, ritualo plotme.

## 74.

*Vienas man - dešimt tūkstančių, jeigu jis kilniausias.*

(1) Skaitvardis μύριοι žymi "dešimt tūkstančių", tačiau šiaipjau kasdienėje kalboje reiškia tiesiog "be galo daug".

(2.1) Šiame fragmente Hėrakleitas įvardija principą ar nuos-

tatą, kuri dominuoja visose jo mąstymo kuriamose struktūrose. "Ontologijoje" ir "epistemologijoje" esamybės visumą artikuliuoja "amžinai esanti Žosmė", teigianti, kad "visa yra viena" (fr. 1, 12). Fr. 13 ir 86 kalba apie "Viena Išmintinga", transcendentišką inteligibilų daugingo regimojo pasaulio pagrindą. "Gamtinio" pasaulio aprašyme šį principą išreiškia Saulės ir "kitų žvaigždžių" opozicija fr. 126, "ugnies" ir "visų daiktų" tarpusavio pakeičiamumas fr. 56 "mainuose", identiška daugingų dienų prigimtis (fr. 127, 128). Socialinį šios nuostatos matmenį liečia posakiai apie tai, kad "visi žmogiškieji įstatymai maitinami vieno dieviškojo" (fr. 80), kad "įstatymas - ir vieno valiai paklusti" (fr. 79), "kilniausiųjų" ir "daugumos" pasirinkimų priešpriešа (fr. 81), teigianti, kad "daugel blogų, maža gerų" (fr. 94), kliovimasis "tuo, kas bendra" ξυνόν (fr. 6, 80, 11), griežta reakcija į demokratiškai (ar ochlokratiškai) nusiteikusius efesiečius (fr. 75).

(2.2) Šiame fragmente minimas "kilniausiasis", ἄριστος, neabejotinai yra iš tų pačių, minimų ir fr. 81. Greičiausiai Hėrakleitas turi omeny ne paveldėtų privilegijų luomą, o žmones, atitinkančius jo paties kuriamą aristokratinį idealą[54]. Savo mąstymu Hėrakleitas aiškus aristokratas - "dvasios aristokratijos" gynėjas, mėginantis išreikšti aristokratizmo idealą ir teoriškai jį pagrįsti, susitapatinantis ne su paveldimu "luomu", o su tais, kurie "renkasi Viena vietoj marių daiktų". Tačiau tokia idealų refleksija ir galimybė juos performuluoti bei pagrįsti teoriškai atsiranda tik tuomet, kai pats natūralus idealų gyvenimas ima irti. Šia prasme Hėrakleitas priklauso Pindaro ir Teognido kartai - paradigmai žmonių, kurie Graikijos aristokratijos saulėlydžio metu ėmėsi formuluoti lig šiol neblėstantį aristokratizmo idealą. Pasak Wernerio Jaegerio, "atrodo, jog tai yra

[54] Hėrakleito fragmentuose iškyla kone visi pamatiniai žodžiai, įėję į vėlesnių graikų politinių teorijų terminiją - πόλις (fr. 80, 75), δῆμος (fr. 94, 78), νόμος (fr. 80, 78, 79); ὀλίγοι (fr. 94), ἄριστοι (fr. 74, 81). Šie žodžiai įvardija kategorijas, aktualias graikų visuomeninei minčiai iki pat Aristotelio.

kone dvasinis prigimties dėsnis: kad joks didis istorinis visuomenės tipas neturi galios suformuluoti savo paties idealo, remdamasis giliu ir užtikrintu pažinimu iki tos akimirkos, kai jo gyvenimas jau baigtas, - nelyginant tuomet nemirtinga jo siela išsilaisvintų, nusikratydama laikino ir mirtingo savo pavidalo" ([2] I, p. 222).

## 75.

*Verta, kad visus suaugusius efesiečius iškartų, o miestą paliktų nebrendėliams, - juk jie išvarė Hermodorą, iš jų naudingiausiąjį vyrą, sakydami: "Tenebūna nė vienas iš mūsų naudingiausias! Jei ne, tebūna svetur ir su kitais".*

(1) Pastangos identifikuoti Hermodorą jokių patikimesnių rezultatų nedavė. Diogeno Laertijaus liudijimas, jog jis buvęs Hėrakleito ἑταῖρος, "bičiulis" (IX 2), jokios naujos informacijos neteikia ir greičiausiai yra išvada iš šio fragmento. Įdomesnė Wilamowitzo hipotezė (*ap.* Serra, p. 194), kur jis Hermodorą identifikuoja su Polemono cituojamu Hermodoru (Hėsychijaus žodyne, *s.v.* σκυδικαί): "Hermodoro yra parašyta: laisvajai nešioti apavą skytišką bei odinį". "Skytiškas apavas" reiškia tiesiog paprastą apavą - kalbama apie prabangos apribojimo nuostatus. Galėtume spėti, kad Hermodoras atliko panašią prabangos ir turto ribojimo reformą kaip Solonas Atėnuose; galimas daiktas, tai ir lėmė Hermodoro ištrėmimą (plg. fr. 76).

Pasak Plinijaus Vyresniojo pasakojimo (*hist. nat.* XXXIV 21), Hermodoras atvykęs į Romą, kur nusipelnė, padėdamas Decemvirams sudaryti (ar aiškinti) Dvylikos Lentelių įstatymus - komicijuje netgi stovėjusi dėkingos romėnų tautos jam paskirta statula. Hermodoro ryšį su romėnų įstatymdavyste liudija ir Strabonas (XIV 1, 25) ir Pomponijus (*digesta* I 2, 2, 4). Nežinia, kiek šie liudijimai patikimi, ir ar romėnus mokęs Hermodoras yra efesietis Hėrakleito

draugas, ar šiaip jo bendravardis (Decemvirų įstatymų *teminus post quem* yra 449 m. pr. Kr. - per vėlai, kad Hermodoras būtų galėjęs dalyvauti juos sudarant). Aišku tiek, jog Romoje buvo gerbiamas kažkoks Hermodoras, tapatinamas su aptariamojo fragmento veikėju (šį Hėrakleito fragmentą lot. cituoja Ciceronas, *Tusc.* V 105).

(2.1) Teisingo sprendimo ir vertinimo gebą praradusių "suaugusiųjų, subrendusiųjų" (kaip nurodo prieveiksmis ἡβηδόν) nuvertinimas žemiau už "nebrendėlius" (ἄνηβοι) atkartoja fr. 66, 106 mintį.

(2.2) ὀνήιστος pabrėžia visų pirma socialinį naudingumą, visuomenei teikiamą naudą. Ją teikiantis žmogus savo ruožtu reikalingas ir didesnių įgaliojimų. Tad efesiečių žodžiai yra klasikinis demokratijos šalininkų argumentacijos pavyzdys.

**76.**

*Teneišsenka jums turtas, efesiečiai, kad patys niekšaudami pasismerktumėte.*

(1) Šis fragmentas ne vieno leidėjo buvo laikomas pseudohėrakleitiniu (Wilamowitz *ap.* Marcovich [1], p. 374), tačiau Dielsas-Kranzas jį priima.

(2) Specifinį turinį fragmente įžiūrėti sunku; gal praverstų jį susieti su bendru to meto Mažosios Azijos graikų miestų socialinės situacijos kontekstu. Nesileidžiant į smulkmenas, galima prisiminti, jog aristokratų ir liaudies, ἄριστοι ir δῆμος, susidūrimas ne visuomet buvo turtingos valdančiųjų klasės ir neturtingųjų "liaudies" sluoksnių sankirta. Dažnai aristokratai atstovaudavo konservatyviajam doroviniam idealui, ribodami prabangą (plg. fr. 75 komentarą), o demokratijos šalininkai būdavo tikri *nouveau-riche*. "[V]isuomenėje,

turinčioje stiprų paveldimosios aristokratijos elementą, socialinė padėtis ir turtas yra susieti, dėl to galimybė praturtėti ne tradicinėmis priemonėmis suvokiama kaip socialinės kaitos ir netvarkos versmė" (Ališauskas V. *Paaiškinimai* // Platonas. Sokrato apologija. Kritonas. - Vilnius: Aidai, 1995. - P. 78). Tradicinės aristokratijos atstovus saistė jų luomo idealas ir aukštos kilmės užkraunami įsipareigojimai (plg. Pind. *O.* II 53), tuo tarpu iš prastuomenės kilę turtuoliai reiškėsi kaip grėsmė tarpusavy beveik neatskiriamoms tradicinei santvarkai ir moralei.

77.

*Puikybę reikia gesinti labiau negu gaisrą.*

(1) Šiame fragmente Hėrakleitas vartoja paplitusią idiomą: - posakį ὕβριν σβεννύναι "gesinti puikybę" vartoja taip pat Simonidas (fr. 100, 3 = Hdt. V 77), Hėrodotas (VIII 77), Platonas (*Leg.* 635 d).

(2.1) "Puikybe" išversta ὕβρις - "nesaikingumas, leistinų ribų peržengimas, aklas išdidumas". Marcovichius teigia, kad Hėrakleitas greičiausiai turįs omeny ne individualią, o kolektyvinę liaudies "puikybę" ([1], p. 366). Tačiau iš fragmento teksto akivaizdu, kad čia kalbama nei vien apie individualią, nei vien apie kolektyvinę "puikybę", o parodomas šiųdviejų ὕβρις pavidalų santykis: kaip užsidegus namui ugnis persimeta į kaimyninį, paskui tolyn, kol galiausiai suliepsnoja visas miestas, taip ir puikybė, užgimusi viename žmoguje, persiduoda vis kitam, kol galiausiai viskas baigiasi visos liaudies "puikybe" - maištu ar teisėtos valdžios nuvertimu (plg. fr. 75). Todėl puikybę, pasak Hėrakleito, reikią užgniaužti vos užsimezgusią, kol ji, kaip gaisras, neišplito ir neapėmė viso miesto.

(2.2) Hėrakleitas idiomos "gesinti puikybę", ὕβριν σβεννύναι,

"ugnies" semantiką išplečia ir sustiprina gaisro įvaizdžiu. Įdomus, bet mažai tikėtinas yra Bollacko-Wismanno aiškinimas - jie, remdamiesi aliteraciniu sąskambiu, etimologizuoja ὕβρις iš ὕδωρ "vanduo": ὕβρις - ὕδρις, ir įžvelgia hėrakleitišką paradoksą: ὕβρις, "*puikybę* arba *vandenį*" reikią "gesinti labiau, negu gaisrą" (p. 159-160).

**78.**

*Liaudžiai reikia ginti įstatymą nelyginant [miesto] mūrą.*

(1) Žodžiai ὑπὲρ τοῦ γινομένου "[reikia ginti] rastį" pasitaiko tik kai kuriuose rankraščiuose ir veikiausiai bus vėlesnio perrašinėtojo ditografinis intarpas.

(2.1) Hėrakleito pavartotas prilyginimas yra vėlesnės graikų literatūros *locus communis*, jį vartojo ir dvi kartas prieš Hėrakleitą gyvenęs Alkajas (fr. 112, 10 L.-P.)."Miesto mūrai yra regimas ir apčiuopiamas 'politinės' bendrijos simbolis" (Serra, p. 186). Hėrakleitas teigia, kad polio, žmonių bendruomenės egzistenciją užtikrina ne tiek regimoji vienybės išraiška (juoba kad miesto siena yra vienybės pasekmė, o ne pagrindas), o neregima ir neapčiuopiama, sakytume, "dvasinė" tikrovė - įstatymas, νόμος. Čia iškyla jau žinomos Hėrakleito mąstymo temos: empiriško daugio (polį sudarantys žmonės) vienybės pagrindas yra ne tokia pat empiriška tos vienybės išraiška (miesto sienos), bet su ta empiriškai patiriama žmonių bendruomene nesutampanti neregima tikrovė (įstatymas).

(2.2) Kadangi "visi žmogiškieji įstatymai maitinami vieno dieviškojo" (fr. 80), tai pasisakymas už įstatymą reiškia ir apsisprendimą už Hėrakleito skelbiamą pasaulio sąrangą, - šitaip mokymas apie bendruomeninį žmonių elgesį plaukia iš bendrųjų Hėrakleito mąstymo struktūrų, socialinis lygmuo susydinamas su galutiniais tikrovės pamatais, su "ontologija".

(2.3) Įstatymui ir jo kuriamai bendruomenės tvarkai palaikyti reikalinga nuolatinė pastanga - dėl jų reikią "kovoti" (μάχεσθαι). Įstatymą, tvarkos ir taikos įkūnijimą, įgalina kova (μάχη) - šis sugretinimas primena "teisybė vaidas" (fr. 14), "karas taika" (fr. 18) bei kitas priešybių vienybės formules.

## 79.

*Įstatymas - ir vieno valiai paklusti.*

(1) Graikiškas daiktavardis βουλή susijęs su dviem bendrakilmiais, bet nevienodos reikšmės žodžiais: βούλεσθαι "norėti, pageidauti, išreikšti valią" ir βουλεύειν "apsispręsti apsvarsčius; tartis, svarstyti". (LSJ pateikia tokią genetinę šių žodžių tvarką: βούλεσθαι > βουλή > βουλεύειν.) Iš čia kyla žodžio βουλή prasminė ambivalencija - tai ir "valia, apsisprendimas" (*cf. Il.* I 5), ir "tarimasis, patarimas; svarstymas, sumanymas" (plg. βουλὰς βουλεύουσι *Il.* XXIV 652; βουλὴν ποιεῖσθαι = βουλεύεσθαι Hdt. VI 101; LSJ *s.v.*), galiausiai pastarąja prasme βουλή homėrinėje kalboje reiškia "vyresniųjų tarybą, seimą, senatą" (*cf. Il.* II 53 etc.). Hėrakleito ištaroje šių dviejų semantinių polių įtampa gimdo paradoksą: "įstatymas" yra ir "vieno valiai", ir "vieno tarybai" paklusti.

(2) Šis fragmentas veikiausiai išreiškia politinius Hėrakleito įsitikinimus (kaip regime, monarchistinius, priešiškus demokratijai ir tradicinėms atstovavimo institucijoms - βουλή), galbūt atspindi politinius įvykius Efese (plg. fr. 76, 75) - bet greičiausiai ne vien tik tai. Mįslinga βουλὴ ἑνὸς gali būti ir "vieno [žmogaus] nutarimas, apsvarstymu prieita nuomonė (LSJ: *counsel, design*)", ir reflektyviai išreikšti paties Hėrakleito mąstymo projektą: ieškoti "to, kas bendra" ir kildinti visus žmogiškuosius įstatymus iš "vieno dieviško" (fr. 80). Hėrakleitui įstatymas negali kilti kitaip, kaip iš vieno

(Vieno)[55], nes tik vienas (Viena) gali būti vienodai "bendra(s) visiems" (ξυνὸν πάντων), dėl to ir "visi žmogiškieji įstatymai maitinami vieno dieviško" (plg. fr. 80). "Ontologinį" tikrovės vienijantį vienį politiniu lygmeniu atitinka "vienas žmogus" (panašūs Sokrato svarstymai pateikti *Crito* 47 c-d, - juose, galbūt, atsispindi Hėrakleito mokymas, - plg. "Paaiškinimus" *ad loc.* kn.: Platonas. *Sokrato apologija. Kritonas* / Vertė A. Smetona. - Vilnius: Aidai, 1995. - P. 85).

**80.**

***Tie, kurie žosta su protu, turi stiprintis tuo, kas bendra visiems, - kaip miestas įstatymu ir dar daug stipriau, - mat visi žmogiškieji įstatymai maitinami vieno dieviškojo; jo valdos siekia tiek toli, kiek tik nori, ir yra pakankamas visiems, ir [juos] viršija.***

(1) Pačioje pradžioje iškylantis sąskambis pabrėžia ξὺν νόῳ - ξυνῷ ryšį, apie jį kalbėsime (2.1). Kahnas entuziastingai iškėlė dviprasmybę žodžiuose ἑνὸς τοῦ θείου: pasak jo, šiuos žodžius galima interpretuoti ir kaip εἷς ὁ θεῖος νόμος genityvą - "maitinami vieno dieviškojo įstatymo", - ir kaip ἓν τὸ θεῖον genityvą - "maitinami to, kas yra Viena Dieviška" ([1], p. 117). Tačiau gramatiškai antrasis skaitymas labai jau pritemptas, dėl to dviprasmybė mažai tikėtina.

(2.1) Fragmentas prasideda "mąstymo", "kalbėjimo su mąstymu" ir visuotinybės ryšio iškėlimu ξὺν νόῳ - ξυνῷ sąskambyje. (Aliuzijas į Hėrakleito νόος-ξυνός-νόμος sąskambį galima aptikti Platono *Leges* IV, 714 a, ir Kleanto *hymn. Iov.* 24-25.) Mąstymas skleidžiasi visuotinybės erdvėje, mąstymas siekia sutapti su tuo, kas visuotina, nes mąstymo "įstatymas" ar "dėsnis" yra visuotinybė, ku-

[55] Genityvas ἑνός fr. 79 gali būti ir nuo *masculinum*, "vienas žmogus", ir nuo *neutrum*, "Viena" kaip fr. 12, 13 etc.

ria mąstymas (ir kalbėjimas pagal mąstymą) "stiprinasi" (ἰσχυρίζεσθαι), tai yra, remiasi, semiasi galios. Galiojantis yra tas mąstymas ir kalbėjimas, kuris sutampa su visuotina.

Kadangi ξὺν νόῳ to meto graikų kalboje idiomiškai dar reiškia "prasmingai", tai šios idiomos vartojimas pabrėžia, jog "prasmingai" kalba tik tie, kurie kalbėdami stiprinasi visuotinybe. Bet šios frazės nederėtų suprasti *tik* kaip minėtos idiomos (kaip kad Diano, p. 111) - čia svarbesnė paraidinė ξὺν νόῳ prasmė: "su protu, mąstymu".

(2.2) Sąskambį ξὺν νόῳ - ξυνῷ tęsia trečias sandas, susijęs su pirmais dviem ir garsiniu sąskambiu, ir sintaksine funkcija - νόμῳ. Du paraleliniai sakiniai sudaro kylančios metaforinės įtampos palyginimą: iš pradžių teigiama "kalbėjimo su mąstymu" priklausomybė nuo "to, kas bendra visiems", paskui toji priklausomybė prilyginama polio priklausomybei nuo įstatymo (νόμῳ), garsų sąskambiu ὅκωσπερ νόμῳ ΠΟΛΙΣ, καὶ ΠΟΛΥ ἰσχυροτέρως nuslystama prie tvirtinimo, jog mąstymas ir kalba "tuo, kas bendra" turi remtis netgi kur kas stipriau, negu miestas įstatymu, - ir staiga pradėtas prilyginimas paliekamas, ir Hėrakleitas ima kalbėti apie "vieną dieviškąjį įstatymą", kurio visi žmogiškieji įstatymai "yra maitinami".

(2.3) "Vienas dieviškasis įstatymas", neabejotinai sutampantis su λόγος, atstovauja galutinio tikrovės pagrindo galiai atsiskleisti žmonėms mąstymu ir kalba, - šitaip jis įgalina mąstymą ir kalbą bei suteikia mąstymui ir kalbai tiesos galią, galią įvardyti galutinį tikrovės pagrindą. λόγος, įgalindamas kalbą ir mąstymą, jų atžvilgiu reiškiasi kaip νόμος, "įstatymas" ar "dėsnis": kaip įgalinantis, o drauge ir normatyvinis, reguliuojantis principas, aukščiausias kalbėjimo ir mąstymo siekinys. Visuotinybę visiškai pasiekusi kalba su-tampa su λόγος, tampa λόγος, visumos prasmės, artikuliacija.

(2.4) Žmonių kuriami įstatymai yra konkrečios visuotinybės apraiškos, visuotinių principų pritaikymai konkrečių žmonių bendruomenių reikmėms. Būtent šia prasme Hėrakleitas teigia, kad "visi žmogiškieji įstatymai maitinami vieno dieviškojo".

(2.5) Žmonių priklausomybę nuo vieno dieviško principo randame metaforiškai aprašytą fr. 63: "Kiekvienas padaras botagu ganomas" (plg. komentarą). Įdomu tai, kad ten pavartotas bendrašaknis su νόμος žodis νέμειν "ganyti; *kita vartosena:* padalyti, paskirstyti". Galima įžvelgti pastangą νόμος etimologizuoti iš νομός "paskirtas plotas, ganykla" (abu žodžiai kilę iš to paties νέμω; kirčiai pasiskirstė po skirtingus skiemenis reikšmei vėliau diferencijuojantis). Be to, regime Hėrakleitą į savo filosofiją įtraukiant ir reinterpretuojant abu senosios epinės formulės νόμους καὶ ἤθεα (arba ἤθεα καὶ νομόν) narius, - šios formulės prasmė kinta nuo "buveinių ir ganyklų" (*Il.* VI 511) iki "papročių/įstatymų ir būdo" (Hes. *Th.* 66) (plg. taip pat fr. 64 komentarą).

(2.6) Vidinį "dieviško įstatymo" turinį pagal analogiją su polio įstatymu dar galime aiškintis taip: kaip polyje įstatymas sukuria vienybę ir harmoniją iš priešingų interesų žmonių grupių, iš priešiškų partijų, taip ir "vienas dieviškasis įstatymas" kuria vienybę iš daugingų ir vienas kitam prieštaraujančių šio pasaulio daiktų.

(2.7) Paskutinė fragmento dalis - "[dieviškojo įstatymo] valdos siekia tiek toli, kiek tik nori, ir yra pakankamas visiems" nusako viešpataujantį to įstatymo pobūdį, o žodžiu περιγίνεται "viršija", pasak Diano (p. 112), įvardija jo transcendenciją.

**81.**

*Kilniausieji renkasi Viena vietoj visa ko: amžinai tveriančią šlovę - vietoj marių [daiktų]: tačiau dauguma persisotinę kaip galvijai.*

(1) Klemenso rankraštyje išlikęs tekstas (ἐναντία πάντων "dalykai, priešingi visam kam") sugadintas. Pirminis pavidalas atkurtas remiantis parafraze, esančia *strom.* IV 50, 2.

(2) Tiesioginis šio fragmento prasminis kontekstas yra Achilo

pasirinkimas *Il.* IX 410-416, ar jo lemtis bus ilgas ir perteklingas gyvenimas (αἰών), ar "nenykstama šlovė" (κλέος ἄφθιτον). (Beje, pastarasis žodis, pasak Kahno [1], išn. 313, p. 329, visoje epinėje tradicijoje čia pasitaiko vienintelį kartą[56].) Apie tą pačią dilemą Achilas dar kalba *Il.* XVIII 98-126, ten yra ir Hėrakleito paminėta eilutė apie ἔρις: "O kad vaidas pražūtų..." (eil. 107; plg. fr. 98).

(3) Bollackas-Wismannas (p. 129-130) atkreipė dėmesį į fragmento sintaksės dviprasmiškumą: tradiciniame teksto sintaksės aiškinime ("Kilniausieji renkasi *Viena vietoj visa ko, [ir] amžinai tveriančią šlovę tarp mariųjų*") genityvas θνητῶν ("šlovė *tarp mariųjų*") skamba nenatūraliai ir atrodo įterptas be reikalo (plg. Kahn [1], p. 234), tačiau taip nėra, jeigu ἕν deriname su κλέος, o θνητῶν skaitome kaip vienarūšį ἁπάντων ("kilniausieji renkasi *vieną dalyką vietoj visa ko: [...] šlovę - [vietoj] marių [daiktų]*"). Šis skaitymas pabrėžia dviejų struktūrų panašumą: "viena vietoj visa ko = šlovė vietoj marių daiktų", - taigi šlovė prilyginama universalumo, visuotinybės matmeniui, tuo tarpu daugumos pasirinkimas - atskirybei, kuri Hėrakleito fragmentuose aiškiai neigiamai konotuota. Taigi ontologinė ir pažintinė tikrovės schemos praplečiamos į gyvenimo pavidalo, egzistencinio pasirinkimo sritį.

**82.**

*Sveikai nuvokti - dorybė didžiausia ir išmintis: tiesą žosti bei elgtis įsiklausant pagal prigimtį.*

(1) Šiame fragmente Hėrakleitas suformuluoja praktinį idealą, apibendrinantį jo filosofinių apmąstymų santykį su žmogaus

[56] Plačiau apie formulės κλέος ἄφθιτον kilmę ir prasmines asociacijas graikų epe rašo Nagy [1], p. 122-142.

gyvenimu. Nors fragmento autentiškumu kartais abejojama, *onus probandi* šįsyk tenka autentiškumo neigėjams, kadangi nei Stobajo kontekstas, kuriame pacituoti dar keli patikimi fragmentai, žinomi ir iš kitų šaltinių, nei fragmento kalba įtarimų nekelia. Išties, jeigu šis fragmentas nėra Hėrakleito, tai, kaip sako Kahnas ([1], p. 120), "Hėrakleitas iš tiesų neturi nieko originalaus pasakyti apie *sōphrosynē*, kertinę savo amžiaus dorybę". Mėginimai paskelbti šį fragmentą neautentišku labiausiai kyla iš įsitikinimo, kokia "gali" ir kokia "negali" būti Hėrakleito filosofija.

(2.1) Žmogaus σωφρονεῖν, "sveikas nuvokimas" arba "sveikas mąstymas", Simonidui priskiriamose epitafijose gretinamas su jo ἀρετή, kuri suvokiama dar homėrine, ikimoraline prasme, kaip kariūno *virtus*, galia ir kovos meno įvaldymas. Formulės ἀρετὴ καὶ σωφροσύνη arba ἀγαθὸς καὶ σώφρων reiškia tiesiog "drąsą ir sveiką nuovoką". Hėrakleitas ἀρετή vartoja jau vėlesniąja, moraline, "dorybės" prasme, o σωφρονεῖν jam yra terminas, kuriuo apibūdinamas mąstymo momentas, einantis vienoje gretoje su "savęs pažinimu" fr. 83 (plg. komentarą).

(2.2) Fragmento prasmė priklausys nuo skyrybos. Pirmas skyrimo būdas - po žodžio "didžiausia" - yra tradicinis, taip skiria Stobajas ir dauguma leidėjų, tačiau tuomet fragmentas skyla į dvi dalis: "sveika nuovoka", nieko neaiškinant, apibūdinama kaip "didžiausia dorybė" ir daugiau apie ją nekalbama, o toliau viskas sakoma apie "išmintį". Tuo tarpu sąskambis **sōph***ronein* - **soph***ia* nurodo "sveikos nuovokos" (ar "mąstymo") ir "išminties" ryšį, "sveikas mąstymas", σωφρονεῖν/σωφροσύνη tarsi "aprėpia" "išmintį", σοφία. Tad sekdamas Bollacku-Wismannu (p. 112) ir Kahnu ([1], p. 120), tekstą skiriu po žodžio "išmintis" - tuomet "dorybė didžiausia ir išmintis" yra "sveiko nuvokimo" epitetai. ("Didžiausia" čia apibūdina ir "dorybę", ir "išmintį".)

(2.3) Antroje fragmento dalyje derinimas turėtų būti toks:

pirma bendratis - λέγειν - derinama su ἀληθέα, o ποιεῖν apibūdinamas grupe κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας. Išryškėjanti struktūra: *veiksmaž. papild. gr. - veiksmaž. - veiksmaž. - veiksmaž. papild. gr.* - sudaro chiazmą.

(3.1) Šitaip aiškinantis fragmentą, pirma predikatų grupė iškelia normatyvų "sveiko mąstymo" pobūdį, apibrėždama jį kaip "dorybę ir išmintį", o antra apibūdina "sveiko mąstymo" turinį: "sveikai nuvokti" (ar "mąstyti") reiškia "kalbėti tiesą ir įsiklausant pagal prigimtį elgtis". Dėl "tiesos (*arba:* nepaslėptų dalykų, "nepaslėpties" - *alētheia*) kalbėjimo" didesnių problemų nekyla: kalbėti tiesą - tai skelbti Hėrakleito *logosu* užrašytą gelminės pasaulio sąrangos - *logos* - kaip save formuluojančios priešybių vienybės turinį: "Visa yra viena" (plg. fr. 12). O "įsiklausant pagal prigimtį elgtis" reiškia įgyvendinti idealą, kurį diktuoja pati tikrovės sąranga: rinktis "viena vietoje visa ko, amžinai tveriančią šlovę - vietoj marių daiktų" (fr. 81, plg. fr. 79, 74, 29, 28).

(3.2) Aukščiau, (3.1) pateiktą aiškinimą papildo paralelinė aiškinimo galimybė: λέγειν καὶ ποιεῖν galima skaityti derinant tiek su ἀληθέα, tiek su κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας. Tuomet "tiesa" yra "kalbėjimo ir elgesio/veikimo" turinys, o "įsiklausant pagal prigimtį" nurodo "kalbėjimo ir elgesio/veikimo" būdą. ποιεῖν ἀληθέα (tranzityvine ποιεῖν prasme) reikštų "tiesą daryti, vykdyti, įgyvendinti". Taigi "dorybė ir išmintis" gali būti apibrėžta ir kaip "įsiklausant pagal prigimtį tiesą žosti bei vykdyti".

**83.**

*Visiems žmonėms duota save pačius pažinti ir sveikai nuvokti.*

(1.1) Fragmente 82 iškeltą "dorybės" ir "išminties" idealą Hėrakleitas čia formuluoja kaip galimybę - μέτεστι reiškia "dalyvauti,

turėti dalį, teisę; priklausyti kam". Tad visi žmonės galį atlikti judesį, kurį jis aprašo fr. 102: "suieškojau save patį". σωφρονεῖν ir σωφροσύνη semantinei vertei graikų kultūriniame areale nustatyti svarbūs yra du įrašai Delfų šventyklos frontone, kur γνῶθι σεαυτόν "pažink save" buvo sugretintas su μηδὲν ἄγαν "nieko perdaug". Šis sugretinimas atkartojamas ir čia, tik "nieko perdaug" pakeičia "sveika nuovoka"; graikų vartosenoje ji buvo susijusi su "santūrumo, susilaikymo" momentu (plg. LSJ *s.v.*) o jos priešybė buvo ὕβρις, "puikybė", neleistinas ir nuodėmingas skirtų ribų peržengimas. Tad pažinti save ir sveikai nuvokti savo ribas - tai įmanoma kiekvienams žmogui, dėl to visiems tai yra ir pareiga.

(1.2) Be to, kaip aiškėja iš fr. 82, pats Hėrakleito filosofinis projektas pagrįstas "sveikos nuovokos" ir "savęs pažinimo" galimybe. Savęs pažinimas kartu su sveiku mąstymu yra pakankami ir tinkamai praktikuojami įgalina atskleisti pasaulio sąrangą. Tad ir filosofijos prielaidos glūdi kiekviename žmoguje.

**84.**

*Nemokšiškumą geriau slėpti.*

(1) Žodis ἀμαθία, nors ir susijęs su "patirties" sampratą žyminčiais μαθ- šaknies žodžiais, čia reiškia paprasčiausią "nemokšiškumą".

(2) Pasak Marcovichiaus, "fragmento reikšmė yra visiškai tamsi" ([1], p. 387). Nežinia, ką tamsaus būtų galima įžvelgti tokiame paprastame patarime. Gal sunkiau nustatyti šio patarimo motyvus, kylančius iš Hėrakleito mąstymo visumos, tačiau ir šiuo klausimu neįveikiamų sunkumų nėra: kaip regėti iš fr. 6, 7, 9, 11, "nuvokimą", išmanymą Hėrakleitas tapatina su visuotinybe, o neišmanymą ir nemokšiškumą - su paskirybe, ribotu asmeniniu akiračiu. Nesle-

piamas, į viešumą keliamas nemokšiškumas siekia uzurpuoti visuotinybės vietą, pretenduoja į universalų galiojimą, vadinasi, yra ypač pavojingas - dėl to ir "geriau jį slėpti".

**85.**

*Apie didžiausiuosius dalykus nespręskime bet kaip.*

Fragmentas Diogeno Laertijaus įterptas "politiniame" kontekste, tačiau veikiausiai jis kalba apie tikrovės filosofinį pažinimą ir ragina apie "didžiausius dalykus" - apie galutinius tikrovės pagrindus - nesamprotauti "kaip papuola", neatsakingai ir nekritiškai (žodis εἰκῇ reiškia dar ir "bergždžiai"). Fragmento autentiškumas abejotinas, tačiau tai veikiau citata, o ne parafrazė, kadangi jis yra Diogeno Laertijaus kontekste, kur pažodžiui cituojami ir kiti autoriai (*ita* Kahn [1], p. 106).

**86.**

*Kieno tik žosmes esu girdėjęs, nė vienas to nepasiekia, kad pažintų Išmintinga nuo visų atsiskyrus.*

(1.1) Fragmento pradžioje yra dviprasmybė - "nė vienas" gali būti siejamas tiek su ὁκόσων ("Kokių tik žmonių žosmes esu girdėjęs, nė vienas žmogus to nepasiekia..."), tiek su λόγους ("Kieno tik žosmes esu girdėjęs, nė viena žosmė to nepasiekia..."). Žmonių pažinimas čia netiesiogiai sutapatinamas su jų skelbiamomis žosmėmis, λόγοι - tos žosmės arba turi atkartoti Λόγος, Hėrakleito skelbiamą vienatinę tikrovės sąrangą, arba yra klaidingos: pats jų daugingumas implikuoja jų klaidingumą.

(1.2) ἀφικνέομαι reiškia "atvykti, atkeliauti iki kokios vietos, pasiekti". Tad ir čia "pažinimui" apibūdinti iškyla kelio įvaizdis -

plg. t.p. fr. 103, 31. Erdvinėmis konotacijomis pasižymi ir žodis κεχωρισμένον (<χωρίζειν "skirti", χώρα "vieta; vietovė, kraštas; *vėliau* erdvė"). Tad Hėrakleito formuluotėje slypi paradoksas, išaiškėjantis kiek perfrazavus fragmento vertimą: "*niekas nenuvyksta taip toli*, kad žinotų, jog Išmintinga *nuo visa ko skiria atstumas*".

(2.1) Įmanomos dvi - "stipresnė" ir "silpnesnė", universalesnė ir siauresnė - šio fragmento interpretacijos. Jos galioja skirtinguose kontekstuose, ir ne išskiria, o papildo viena kitą. Iš pradžių pateikiame siauresnę.

(2.2) "Polemika nukreipta prieš πολυμαθία" (Diano, p. 170). Jeigu suvokiame πάντων kaip nuorodą į visas dalines "išmintis" (σοφία) "specifinio įgūdžio, išmanymo" prasme - (pavyzdžiui, gali egzistuoti "poetinė σοφία"), tai šis fragmentas teigia, jog žmonės nesupranta, kad Išmintinga yra ne visų dalinių "išminčių", specialių įgūdžių ar žinių suma, o kažkas visiškai nuo jų atskira - pažinimas "Minties, visus daiktus per visus vairuojančios" (fr. 13).

(2.3) Nors ankstesnį πάντων aiškinimą grindžia jo kontekstinis artumas žodžiui σοφόν, niekas nenuginčys ir teisės skaityti πάντα bendrąja prasme - "visi dalykai" ar "visi žmonės". Tuomet šis fragmentas skelbia Σοφόν, tikrovės prasmės ir pagrindo transcendentiškumą[57]. Tai pirma tokia sąmoninga deklaracija graikų filosofijos istorijoje[58]. Kaip aiškėja iš fragmento, tik pripažinę galutinį tikrovės pagrindą transcendentišku, galime jį pažinti (plg. fr. 96 kom.).

[57] Svarbu ir tai, kad veiksmažodžio χωρίζειν pasyvas gali reikšti ir "skirtis, būti skirtingam" (plg. LSJ *s. v.* II; Marcovich [1], p. 307; Mackenzie išn. 24, p. 11). Penkiuose LSJ ir Marcovichiaus cituojamuose pavyzdžiuose iš Hėrodoto (I 140, 172, III 20, IV 28, V 62) χωρίζεσθαι susijęs su įvardžiu ἄλλος "kitas" ir reiškia "skirtis, būti kitokiam, skirtingam".

[58] Palyginimui pateiksime archainio mėginimo išreikšti transcendenciją pavyzdį iš epo. *Iliada* VIII 17-27, Dzeuso kalba dievams: "Tuokart jisai pamatys, kiek esu visų dievų galingiausias. Arba, jei norit, mėginkit, dievai, kad

**87- 89.**

Fr. 87 pateikiamas prilyginimas, vaizduojantis filosofinio mąstymo procedūrą ir išryškinantis šio mąstymo skirtumą nuo ekstensyvaus žinių rinkimo (jį fr. 89 apibūdina žodžiu πολυμαθία, "daugžinybė"). Hėrakleito pavaizduotiems ieškotojams rūpi ne surinkti kaip galima daugiau duomenų ir žinių iš visur apie viską - tokia informacija, pasak įvaizdžio logikos, tėra "tuščia uolena". Ieškoma aukso, kurį rasti sunku ir randama mažai - reikią ilgai ir atkakliai mąstyti, kol sieloje nušvinta tikrovės esmės įžvalga. Šiame prilyginime dar svarbu tai, kad aukso radimas, kaip žinia, visiškai nenumatomas: ieškotojas turi atkakliai kasti ir kasti žemę, ir nuo jo nepriklauso, ar jis ką nors atras, ar visas darbas bus veltui. Šio palyginimo mintį Hėrakleitas aiškiau suformuluoja fr. 88 ir 89.

Fr. 88 teigia, kad išmintin linkę (ar jos geidžiantys) vyrai turį būti daugybės dalykų žinovai - visapusiškas tikrovės pažinimas yra išminties (ar "Išmintinga", Σοφόν) siekimo sąlyga[59]. Šiam teiginiui iš pažiūros prieštarauja fr. 89 nuosprendis, jog "daugžinybė proto neišmoko" - tačiau tik iš pažiūros. Fr. 89 neneigia poreikio tikrovę pažinti, tik puola atmetančiuosius tam tikro meta-pažinimo būtinybę - puola tuos, kurie mano, kad "daugžinybė" yra pakankama tikrovei ir pačiam pažinimui adekvačiai paaiškinti, kad paviršutinis tikrovės pažinimas yra savaime pakankamas, o ne egzistuoja tik

[59] Diano (p. 171) šį fragmentą supranta kaip ironišką Pytagoro kritiką. Vis dėlto interpretuoti ką nors kaip "ironišką" posakį yra gan rizikinga ten, kur ironiškas ištaros pobūdis aiškiai nenurodytas, - taip visai nesunku apversti fragmento prasmę tik dėl to, kad priešinga reikšmė labiau patinka.

---

žinotumėt aiškiai: aukso grandinę nuo aukšto dangaus nuleiskit ir susikibkit visi jūs, dievai ir deivės, - vis tiek neįstengsit nutraukt nuo dangaus į žemę Dzeuso, aukščiausio valdovo, nors ir labai didžiai stengtumėtės. Bet jeigu aš užsimanęs grandinę tą teiksiuos patraukti, - pakelčiau patraukęs ir pačią žemę, ir jūrą. Jei tą grandinę pririščiau paskui, apvyniojęs aplinkui kalno Olympo viršūnę, tai viskas ore ir pakibtų. Štai kiek aš pranokstu tiek dievus, tiek žmones".

kaip įžvalgų į tikrovės esmę sąlyga. Mat lygiai kaip akys ir ausys, nors jų liudijimai mąstytojui būtini (plg. fr. 111, 114), yra blogos liudytojos žmonėms, nemokantiems jų interpretuoti (plg. fr. 112), taip ir daugybė empirinių žinių dar nėra pakankamas pagrindas įgyti νόος - įžvalgą į gelmę, atsiveriančią anapus betarpiško pažinimo duomenų.

**87.**

*Daug žemės perkasa aukso ieškotojai ir maža teranda.*

(1.1) Pirmas fragmento žodis - ΧΡΥΣΟΝ - fragmento gale užrašytas anagrama (kad perteiktume *spiritus asper*, užrašysime ją transkribuodami fonetiškai): KHRYSON - ORYSSouSi Kai HeuRiSKouSiN OligON.

(1.2) Serra teiginys (p. 180), jog fragmentą galima suprasti kaip πολυμαθίη kritiką ir ta prasme, jog "didelės paieškos davė menką rezultatą", mūsų interpretacijai nė kiek neprieštarauja: "daugžinyste" užsiimančių autorių kūriniuose ne tik mažai aukso, bet jie, nežinodami, kas jų paieškose iš tikrųjų vertinga, į savo raštus sukišo ir visą "tuščią uoleną".

**88.**

*Išmintin linkę vyrai turi būti geri daugybės dalykų žinovai.*

(1.1) Žodis ἵστωρ yra susijęs su šaknimi "regėti" ir turi priesagą -τωρ, kuri "transformuoja vienkartinio ar pakartotinio veiksmo *atlikimą* į asmeninį predikatą, apibūdinantį veikėjo savastį ir jo ypatybę" (Vernant *apud* Serra, p. 171). Šis žodis nurodo į fr. 90 minimos ἱστορία, jonėnų aprašomosios prozos, kontekstą: ἱστορία reiškia pirmiausia regėtų dalykų aprašymą.

(1.2) Nors, pradedant Wilamowitzu, daug kas neigė žodžio φιλόσοφοι priklausomybę Hėrakleitui, greičiausiai jis bus paties

Hėrakleito ir sukurtas - mat tai joniniškas žodis (kaip rodo DK nurodomos paralelės - Hdt. I 30; Hipocr. I 620, IX 232), o σοφόν yra kertinė sąvoka Hėrakleito filosofijoje.

## 89.

*Daugžinybė proto neišmoko, antraip Hėsiodą būtų išmokius ir Pytagorą, ar vėlgi Ksenofaną bei Hekatają.*

(1.1) νόος paprastai reiškia "protą" ar "mąstymą", o Homėro kalboje dar turėjo "praregėjimo" ar "atpažinimo" konotaciją (plg. von Fritzo šio žodžio studiją: "[T]iesos suvokimas visuomet ateina kaip staigi įžvalga: tiesa staiga "išvystama", - p. 26; taip pat plg. Nagy [1], p. 202-222, apie νόος ir σῆμα vartoseną didvyrių kulte).

(1.2) Komentatorius labiau domina antra fragmento dalis, kur abipus žodelio αὖτις "ar vėlgi" kaip abipus dipticho sandūros suporuoti Hėsiodas su Pytagoru ir Ksenofanas su Hekataju. Tai nėra chronologinis grupavimas, kadangi, pasak Burkerto, "chronologinis skirtumas tarp Hėsiodo ir Pytagoro yra didesnis negu tarp Ksenofano ir Pytagoro arba Hekatajo"; tad veikiausiai "Pytagoras stovi greta Hėsiodo kaip Orfėjo reprezentantas, kuris atstovauja, taip sakant, nehėsiodinį mitinį mokymą apie pasaulį ir jo dievus" (Burkert [3], p. 210). Tuomet Ksenofanas ir Hekatajas būtų kritinio, "modernaus" požiūrio, priešinančio save tradicinei mitologijai, atstovai. Pasak Serra (p. 172) cituojamos Roselyne Dupont-Roc, Hėsiodą ir Pytagorą jungia "totalinės organizacijos projektas, globalinė ir spekuliatyvi konstrukcija; *Teogonija* transkribuoja pasaulio tvarką kaip genealoginę kartų kaitą; Pytagoras ją atskleidžia per skaičių seką ir harmonijos santykius". Tuo tarpu Ksenofano ir Hekatajo atveju vieno "kritika yra paieškos, vykdomos specialiais tyrinėjimais", o kitam būdingas "tas pats metodas, implikuojantis naują santykį". Visus keturis personažus charakterizuoja "daugžinystė".

**90.** *Pytagoras, Mnėsarcho sūnus, iš visų žmonių labiausiai išsimiklino žiniarinkystėje ir, tuos raštus susirankiojęs, išmintį sau pasidarė, daugžinybę ir suktybę.*

Fr. 90, kaip ir Hdt. IV 95, paliudija tikslų Pytagoro tėvo vardą. Šiuose fragmentuose Hėrakleitas kaltina Pytagorą kompiliacija (ar plagiatu) ir κοπίς "apgavyste" bei κακοτεχνίη - šis žodis jonėnų vartosenoje (plg. Hdt. VI 74) reiškia "apgaulę, suktybę". Todėl, ką konkrečiai turėjo omeny Hėrakleitas - spekuliatyvų gamtamokslį, matematinę įrodymo teoriją ir mokymą apie skaičius kaip galutinį pasaulio pagrindą, mokymus apie metempsichozę, šamanines praktikas - mokslininkai tebesiginčija, ir jokio įtikinamesnio vienareikšmio atsakymo nėra.

**91.** *[Pytagoras -] mulkintojų pirmtakas.*

Žodį κοπίδων fr. 91 galima suprasti tiek kaip κόπις "mulkintojas, apgavikas", tiek kaip κοπίς "apgaulė" vedinį, tad ir Pytagoras atitinkamai yra arba "mulkintojų pirmtakas", arba "apgaulių išradėjas" (*auctor, primus inventor* prasme - plg. LSJ *s.v.* II 3), arba ir tas, ir tas. Tad Hėrakleitas prikiša Pytagorui jo mokyklos - "mulkintojų" institucijos - įsteigimą ir metodiškos apgaulės būdų išradimą. Ką būtent Pytagoro mokyme jis turėjo omeny, nežinia, žinome tik, kad laikė jį πολυμαθίη "daugžinybės" skleidėju.

**92.**
*Teisybė užklups melagysčių meistrus ir liudytojus.*

(1.1) Teisybės - Δίκη - vaidmuo šiame fragmente toks pats kaip ir fr. 125: ji yra pats save įgyvendinantis visuotinis teisingumo

principas, grąžinantis teisingumą ten, kur jis buvo pažeistas ar peržengtas.

Hėsiodo *Teogonijos* 902 eilutė Teisybę, Δίκη, pavadina viena iš Horų (ὧραι - "laikotarpiai, laikinės būsenos, metų laikai, sezonai"; plg. fr. 132). Šis pavyzdys, kaip ir Teisybės įtraukimas į aiškiai laikinį Saulės "matų" (μέτρα) kontekstą fr. 125, nurodo laikinį Teisybės pildymosi pobūdį. Teisybė prižiūri laiko slinkties tvarką fr. 125. Teisybės, Δίκη, veikimo plotmė yra ateities pildymasis, tad ne veltui ir Teisybės veikimą nusakančio veiksmažodžio laikas yra *futurum*.

(1.2) Žodis καταλήψεται "praris, užklups, pasmerks" be šio pavartotas ir fr. 60: "Visus daiktus išskirs ir praris ištikusi ugnis". Šiuo Teisybės veikimas prilyginamas Hėrakleito "ugnies" veikimui, o Teisybė, pasaulio sąrangos išraiška (plg. fr. 14) - ugniai, vienai pagrindinių vieninį tikrovės pobūdį įvardijančių Hėrakleito mąstymo sąvokų. Tai dar sykį patvirtina neempirinį Hėrakleito "ugnies" pobūdį ir atskleidžia, jog "Teisybė" Hėrakleitui yra ne abstraktus mąstymo principas, o aktyviai pasaulyje veikianti ir save įvykinanti jėga, kuri, kaip ir "ugnis", yra regima per savo veikimą daiktuose, bet nėra daiktų pasaulio dalis.

(2) Kas tie "melagysčių meistrai ir liudytojai"? Žodis τέκτων "dailidė, statytojas; meistras" implikuoja sudėtingą ir meistrišką melagysčių "statinį", ištisą, jei galėtume taip sakyti, melagysčių "sistemą". Peržiūrėję visų Hėrakleito pasmerktų autorių rejestrą - Homėras, Hėsiodas, Archilochas, Pytagoras, Ksenofanas, Hekatajas, - galėtume spėti šio fragmento taikiniu esant Pytagorą ir jo mokyklą, pytagoriečių subtilias ir sudėtingas, bet visiškai spekuliatyvias konstrukcijas (fr. 91 Pytagoras apibūdinamas kaip "apgavikų/apgavysčių pirmtakas" - visai tikėtina, kad Pytagoro kaip "pirmtako" apibūdinimas mini būtent mokyklos įsteigimą). Melagysčių "dailidės, meistrai" būtų pytagorikų doktrinos kūrėjai, o "liudytojai" - pytagorikai,

oficialios mokyklos doktrinos skleidėjai, "liudijantys" už mąstymo konstrukcijas, kurias ne patys sukūrė.

93.

*Priėnėje gimė Biantas, Teutamo sūnus, kurio žosmė vertesnė negu kitų.*

(1) Biantas yra vienas iš Septynių Išminčių, minimų visuose jų sąrašuose (kartu su Taliu, Pitaku, Solonu). Biantas buvo Priėnės miesto, esančio netoli Efeso, pilietis ir politinis lyderis, gyvenęs kartą ar dvi prieš Hėrakleitą. Priėnės teisinė sistema, kurią Biantas įvedė, garsėjo dar jam gyvam esant (Diog. Laert. I. 84). Hėrodotas cituoja jo patarimą Kyro nukariautos Jonijos miestų gyventojams: "Kai jonėnai, nepaisydami nepasisekimų, vis dėlto susirinko į Panjoniją, priėnietis Biantas jiems davė, kiek girdėjau, labai naudingą patarimą; jeigu jonėnai būtų jo paklausę, tai būtų buvę laimingiausi iš visų helėnų. Jis siūlė visiems jonėnams susirinkti, plaukti į Sardiniją ir ten įkurti vieną didžiulį visų jonėnų polį. Šitaip išvengę vergijos, gyvendami labai didelėje saloj ir kitas salas valdydami, jie būsią laimingi; o jei liksią Jonijoje, tvirtino jis, daugiau nematysią jie laisvės" (I. 170; J. Dumčiaus vertimas). Aristotelis pateikia tokias Bianto ištaras: ἀρχὴ ἄνδρα δείξει "Valdžia atskleis vyrą" (*Eth. Nic.* V.1, 1130 a 1), bei "Draugus mylėk tiek, tarsi jie ruoštųs tapti tavo priešais, o priešų nekęsk tiek, nelyginant jie ruoštųsi tapti tavo draugais" (*Rhet.* II.13, 1389 b 23). Dėmėtrijaus Faleriečio sąraše pirmas Biantui priskiriamas posakis yra "Dauguma žmonių blogi" (DK I, p. 65) - jį fr. 94 cituoja ir Hėrakleitas. Po mirties Biantui buvo paskirta šventykla, Teutamėjas, - jis buvo prilygintas didvyriui (ἥρως; Diog. Laert. I. 88). (Galimas daiktas, Hėrakleitas pabrėžia Bianto tėvavardį būtent dėl to, kad šventykla buvo pavadinta jo tėvo vardu - plg. Kahn [1], p. 177.)

(2.1) Biantas, sykiu su Hermodoru (fr. 75), yra vieninteliai du konkretūs asmens, apie kuriuos Hėrakleitas atsiliepia tik teigiamai. Išskirtinį Hėrakleito palankumą pabrėžia ir fr. 93 cituojantis Diogenas Laertijus: "Ir Hėrakleitas, kuriam sunku įtikti, nepaprastai jį pagyrė, parašydamas [...]". Be to, kaip minėjome, fr. 94 Biantas dar ir cituojamas. Kokios šio dėmesio priežastys?

(2.2) Bianto svarbą - ar priežastį, paskatinusią jį minėti - Hėrakleitas nusako žodžiais: "jo *logos* didesnis, negu kitų". Paplitusioje jonėnų vartosenoje žodžiai πλείων (arba: πλεῖστος) λόγος, kaip rodo Marcovichiaus [1], p. 361 pateikiami pavyzdžiai iš Hėrodoto, reiškia tiesiog "didesnis garsas, šlovė" (plg. λόγου πλεῦνος γυναῖκες "garsesniosios moterys" II. 89; τά περ ἐπιφανέστατά τε ἦν καὶ λόγου πλείστου "jos buvo žymiausios ir garsiausios" IX. 32). Tad, skaitant idiomiškai, Biantas tiesiog yra "didesnio garso, negu kiti". Šis skaitymas susieja Bianto figūrą su ištara apie "amžinai tveriančią šlovę" fr. 81 - Biantas bus buvęs vienas iš nedaugelio "kilniausiųjų", kurie rinkosi "Viena vietoje visa ko" ir taip pelnė kone dievišką garbę.

(2.3) Tačiau Hėrakleito rėmimasis idiominėmis ir tiesioginėmis žodžio λόγος reikšmėmis kitose vietose (fr. 57, 103, 118) sugestijuoja galimybę ir šį pasakymą suprasti pažodžiui: Bianto "žosmė didesnė/vertesnė negu kitų". Žinodami apie Bianto citatą fr. 94, galime spėti, kad būtent šią ištarą, žosmę (λόγος) - "Dauguma žmonių blogi" - Hėrakleitas ir turi omeny. Biantas, atmesdamas daugumą, renkasi Viena vietoje visa ko. Bianto apsisprendimas už Viena *vs.* visi, atsiskleidžiantis jo "mokymo", jo ištaros - λόγος - sferoje, pasirodo tiesiogiai susijęs su jo laimima šlove (λόγος). Ši iš pažiūros paprasta Hėrakleito ištara šiek tiek praskaidrina būdus, kuriais λόγος turinio (visa yra Viena) pripažinimas savo ruožtu veikia žmogaus gyvenimą - ir galbūt pomirtinį likimą.

94.

*Kokį gi protą ar nuovoką jie turi? Nuo liaudies dainių jie sutirpsta ir minią ima per mokytoją, nežinodami, jog "daugel blogų, maža gerų".*

(1) Nėra pagrindo taisyti, kaip daro dauguma leidėjų, rankraščio žodžius ἠπιόων τε "beigi išskysdamas" (paralelinė Klemenso vieta: ἕπονται "seka") į πείθονται "paklūsta". ἠπιόω yra gan retas ir vėlai užfiksuotas žodis, tačiau prasmei perteikti Bollacko-Wismanno konjektūra ἠπιόωνται "išskysta, suminkštėja, susileidžia" (p. 295) puikiausiai tinka.

(2.1) Ištaroje minimi "liaudies dainiai" (ἀοιδοί) yra aoidai, senuosius epinius kūrinius sukūrę dainiai. Aoidų tradicijai priklauso epinės literatūros formavimosi fazė, kai žodiniu būdu perduodami kūriniai buvo tobulinami ir papildomi. Po VIII-VII a. pr. Kr. aoidų vietoje ima įsigalėti rapsodai (ῥαψῳδοί), kurie epinio palikimo netobulina, o tik perduoda nusistovėjusį, aoidų tradicijoje išsikristalizavusį tekstą. Šis lūžis chronologiškai sutampa su epinių poemų rašytinių archetipų atsiradimu - bet veikiausiai nėra jo sąlygotas (plg. Nagy [1], p. 38). Tad kalbėdamas apie "liaudies dainius", Hėrakleitas turi omeny ne savo meto poetinių kūrinių atlikėjus (tai būtų rapsodai), o rapsodų atliekamų epinių kūrinių autorius - Homėrą, Hėsiodą ir pan.

(2.2) νόος ἢ φρήν Archilocho fr. 78 Diehl[3] reiškia visų žmogaus mąstymo galių visumą, tad veikiausiai ir šiame fragmente tiedu žodžiai neturi kokios specifinės reikšmės.

(2.3) Hėrakleitas kritikuoja graikų *paideia*: tradicinės bendruomenę vienijančios pažiūros, žinios ir vertybės būdavo perduodamos ir įtvirtinamos, klausantis poetų, esančių bendrijos vienybės išraiška - visų pirma Homėro ir Hėsiodo - kūrinių recitavimo. Hėrakleito smūgis nukreiptas į tokio tradicijos kūrimo ir perteikimo būdo nekritiškumą ir ochlokratizmą: kadangi Homėras, Hėsiodas

ir kiti aoidai yra juos pagimdžiusios visuomenės atspindys, tai jų formuluojami idealai geriausiu atveju išreiškia tos visuomenės, "daugumos", "minios" nuotaikas ir pažiūras. Šia prasme ir galima sakyti, kad "jie" - neįvardijami, bet numanomi Hėrakleito bendrapiliečiai - klausydami liaudies dainių "minią ima per mokytoją": ima per mokytoją patį entropiškiausią žmonių sambūrį, kuris pats reikalingas mokytojo ir kuris taip lengvai pasiduoda įtakoms ir mokymams. Šioje frazėje sutelkta visa tradicinio auklėjimo kritika: tikrosios teigiamų vertybių vertės tradicijos ribose nustatyti neįmanoma, kadangi formuluodama savo idealą tradicinė bendrija viso labo išreiškia ją sudarančios daugumos vertybes ir pažiūras. Kadangi žmonių pažiūros dar pačios turi būti pagrįstos ir patikrintos galutinio tikrovės pagrindo atžvilgiu, jos negali būti pagrindas ar normatyvinis idealas. Apie kieno nors vertę tradicinio auklėjimo ribose galima spręsti tik pagal daugumos nuomonę, o daugumos, minios nuomonė iš esmės negali būti joks vertinimo kriterijus.

(2.4) Fragmento gale įterptas Bianto, vieno iš Septynių Išminčių, posakis - jam priklauso bent jau žodžiai "daugel blogų" (plg. fr. 93 ir komentarą).

## 95.

*Šunes loja ant nepažįstamų.*

(1) Tiesioginis akuzatyvinis valdymas - βαΰζουσιν ὃν - pateikiamas rankraščių, čia tinka geriausiai (plg. Aesch. *Pers.* 13), tad Dielso pataisymas į ὧν (*gen. pl.*) visiškai nereikalingas. Tuo tarpu žodelis καὶ "ir" bus įterptas cituojančio Plutarcho (*ita* Serra, p. 183).

(2) Šiuo radikaliu įvaizdžiu Hėrakleitas veikiausiai ne tik bendrapiliečius, lojančius ant jo paties ir jo skelbiamos *logoso* žinios, bet taikliai įvardija apskritai daugumai žmonių būdingą elgseną: tai,

kas nesuprantama, dažniausiai sukelia neigiamą reakciją ir dar labiau atitolina galimybę suprasti.

## 96.

*Kvailas žmogus linkęs būti sukrėstas kiekvienos žosmės.*

(1.1) Galimos dvejopos žodžio πτοέω reikšmės konotacijos: ir teigiama ("žavėti, jaudinti"), - ir neigiama ("gąsdinti, šiurpinti"). Galiausiai abi konotacijos kyla iš vienos "sujaudinimo, sukrėtimo" sampratos, kurios atžvilgiu įmanoma dvejopa emocinė poliarizacija. Kadangi neakivaizdu, kurią iš jų omeny turėjo Hėrakleitas, vertime vartojamas abiems aiškinimo galimybėms atviresnis žodis "būti sukrėstam".

(1.2) Žodis φιλεῖ "mėgsta, yra linkęs" šiuo atveju reiškia ne tiek "pomėgį", kiek "būdingą tendenciją, polinkį" (plg. tokią pačią φιλεῖ vartoseną fr. 38).

(2.1) Kahnas ([1], p. 175) šį fragmentą mėgina sieti su fr. 95, įžvelgdamas - ir ne be pagrindo - šių fragmentų atitikimą: lygiai kaip "šunes loja ant nepažįstamo", taip ir "kvailas žmogus linkęs susijaudinti nuo kiekvienos žosmės". Šitaip suprastas, fragmentas smerkia nekritišką, grynai emocinį žmonių santykį su girdimais (skaitomais) tekstais (λόγοι): vos išgirdę kiek dailiau suręstą tekstą, jie linkę leistis sujaudinami ir sukrečiami, o ne klausti savęs, ką tas tekstas reiškia.

(2.2) Kadangi egzistuoja vienatinis λόγος, kuris, sutapdamas su tikrovės esme, pats yra tikrovės saviartikuliacija (plg. fr. 1), tai fragmente minimų žmonių kaltė dar ir ta, kad jie ne tik nekritiškai suvokia visus jų akiratin patenkančius tekstus, bet dar ir nesuvokia, jog teisingas tekstas yra tik *vienas*; kad pats tekstų daugingumas implikuoja jų klaidingumą ir netikrumą. Šis motyvas iškyla ir fr.

86, kur Hėrakleitas nurodo visų savo girdėtų λόγοι trūkumą - jie "nepasiekia, kad pažintų Išmintinga nuo visų atsiskyrus". Pats šis apibūdinimas atskiria Hėrakleito λόγος, kuriame tai užrašyta, nuo daugingų ir klaidingų žmonių λόγοι.

## 97.

*Homėrą verta išmesti iš varžybų ir išplakti, panašiai ir Archilochą.*

(1.1) ἀγῶνες šiuo atveju yra poetinės varžybos, kurių metu būdavo recituojami poetų kūriniai. Tuo pačiu žodžiu apibūdinamos tiek rapsodų, tiek aoidų varžybos (plg. fr. 94 kom. (2.1); Nagy [2], p. 38).

(1.2) Pirmąja prasme "išmesti iš varžybų" reikštų "pašalinti poeto kūrinius iš varžybų repertuaro". Tačiau neįmanoma nepastebėti žodžio išplakti (ῥαπίζεσθαι) sąskambio su bendrašakniu žodžiu ῥαβδός - krivūle, kurią rankose laikydavo recituojantys rapsodai, ir su ῥαψῳδός. Tad Hėrakleitas pabrėžia, jog užuot laikius rankoje ῥαβδός ir "recitavus giesmes" - ῥαψῳδεῖν - juos dera išmesti ir ta pačia krivūle išplakti - ῥαπίζεσθαι.

(2) Formule "Homėrą, o panašiai ir Archilochą" Hėrakleitas aprėpia visą senąjį poetinį graikų paveldą - tiek epinę tradiciją, kuriai atstovauja Homėras, tiek poetinę reakciją į Homėrą, kuriai atstovauja Archilochas. (Ir paties Archilocho vardas prijungiamas prie Homėro po tam tikros pauzės: "Homėrą ..., o ir Archilochą panašiai", - akivaizdu, jog kalbama apie dviejų priešininkų - tiek kritikos objekto, tiek paties kritiko, - vienodą pasmerkimą.) Beje, Homėras su Archilochu, kaip du senosios graikų kultūrinės tradicijos atstovai, asocijuojasi ir papiruso *P. Genev.* 271 Martin anonimui: μισῶ... Ὁμήρους... καὶ Ἀρχιλόχους ("Nekenčiu... Homėrų... ir Archilochų").

Tikrosios priežastys, vertusios Hėrakleitą protestuoti prieš tradicinį epinės ir lyrinės poezijos pasaulėvaizdį, nėra ir greičiausiai nebus žinomos; konkretūs fragmentai, kur Homėras ar Archilochas minimas ar užsimenamas (pvz., fr. 3, 14, 36, 99), parodo tik atskirus nesutarimo momentus. Vis dėlto fragmentai 94 ir 101 leidžia manyti, jog tradicijos kaltė ta, jog ji skatina nekritišką pasaulėvaizdžio priėmimą ir slopina klausiantį įsimąstymą į tikrovę, o toks įsimąstymas galėtų kaip tik vesti prie Hėrakleito skelbiamos *logos* tiesos. Tačiau žmonės nelinkę kritiškai apmąstyti girdimų žodžių tiesos vertės, jie "linkę būti sukrėsti kiekvienos žosmės" (fr. 96), tai yra, taikyti ne tiesos, o estetinio paveikumo kriterijus.

**98.**
*Hėrakleitas peikia sukūrusįjį: "O kad vaidas pražūtų iš tarpo dievų ir žmonių".*

Šiame Aristotelio liudijime atsispindintis fragmentas akivaizdžiai nesutampa nė su viena mūsų turima ištara. Dėl šio priekaištavimo motyvų plg. (2.4) fr. 14 komentarą.

**99.+100.**
**99.** *[...] Todėl Hėrakleitas vadina Homėrą žvaigždininku...*

**100.** *Atrodo, pasak kai kurių [Talis...] pirmas ėmėsi žvaigždininkystės. [...] Apie tai liudija ir Hėrakleitas.*

Liudijimai abiem atvejais Hėrakleitui be minimų autorių vardų priskiria tik po vieną žodį (ἀστρολόγος fr. 99 ir ἀστρολογῆσαι fr. 100). ἀστρολόγος reiškia ne "astrologą" dabartine žodžio prasme, kuria graikiškas žodis pradėtas vartoti tik po V amžiaus pr. Kr., o

"tą, kuris aprašo žvaigždes", "astronomą". Scholijai AT tokį Homėro įvertinimą sieja su *Iliados* eil. XVIII 251, kur minima Hektorą ir Polidamantą gimus vieną naktį, bet turėjus skirtingus likimus, bei *Il.* VI 488: "Niekam iš vyrų, sakau jums, Lemties [μοῖρα] nepavyko išvengti". Tačiau scholijai veikiausiai retrospektyviai pritaikė Hėrakleito ištarą savo komentuojamam tekstui, pavartodami žodį ἀστρολόγος vėlesne jo reikšme. Juoba kad Talio, apibūdinto πρῶτος ἀστρολογῆσαι, tikrai nebūtų galima vadinti "astrologu", nors astronominiais stebėjimais jis užsiėmė. Tad ir ištaroje apie Homėrą Hėrakleitas veikiausiai užsimena apie kokį nors "astronominį" kontekstą (pvz., *Od.* V 272-275), bet ką tuo nori pasakyti - nežinia[60].

## 101.

*Neturime [kalbėti ir elgtis] it savo gimdytojų vaikai.*

(1) Hėrakleito metaforos prasmę tinkamai paaiškina fragmentą cituojančio Marko Aurelijaus glosa: τουτέστι κατὰ ψιλόν, καθότι παρειλήφαμεν "tai yra, paprastai kalbant, taip, kaip paveldėjome". Šis Hėrakleito priesakas nebūtinai turėtų reikšti, kaip mano Marcovichius ([1], p. 327), tradicinio mokymo apie dievus, ar, anot Serra (p. 181), visos tradicinės *paideia* išankstinį atmetimą.

Hėrakleitas pirmiausia kviečia autentiškam, įsisąmonintam ir paties įprasmintam gyvenimui (žodžiai "elgtis ir kalbėti", ποιεῖν καὶ λέγειν, laikomi šio fragmento sakinio papildiniu, greičiausiai yra pridėti Marko Aurelijaus). Jis protestuoja ne prieš tradiciją savaime, o prieš aklą jos priėmimą; Hėrakleitas kritiškas ne tradicijos, o jos suvokimo ir įsisavinimo atžvilgiu. Hėrakleitas ragina ne

[60] Problemiškas ir chronologinis abiejų ištarų neatitikimas - kaip galima vadinti "žvaigždininku" Homėrą (fr. 99), jeigu "pirmas užsiėmė žvaigždininkyste" tik daug vėliau gyvenęs Talis (fr. 100)?

nereflektuotai remtis gimdytojų "perdavimu", o permąstyti tradiciją, remiantis betarpiškos patirties duomenimis. Galiausiai ir paties Hėrakleito filosofija, prasidedanti ryžtingu daugumos mąstymo ir elgesio normų atmetimu, gilesne prasme "apsaugo φαινόμενα", išlaiko ir perinterpretuoja tradicines religines bei bendruomenines vertybes (plg. fr. 80, 78, 37, 69, 71, 70).

(2) Bollacko-Wismanno įtarimas, kad autentiškas Hėrakleito tekstas galbūt turėtų būti pataisytas į οὐ δεῖ παῖδας τοκεύειν "Nereikia vaikų gimdyti" (p. 233), vis dėlto niekuo neparemtas, nors jam pateisinti nesunkiai būtų įžvelgti analogiško *pathos* pėdsakų fr. 24 ("Gimusieji geidauja gyventi - ir gauti mirties dalias, - ir dar vaikus palieka naujoms mirties dalioms gimti"). Be to, mūsų įsitikinimu, Hėrakleito filosofavimo "nuotaika" ne tiek reikalauja negimdyti vaikų, kiek įsisąmoninti to pasekmes - dauginimasis ir gimdymas iš tikrųjų yra mirčių gausinimas.

**102.**

*Ištyrinėjau save patį.*

(1.1) Pasak vienos galimos (tačiau nebūtinai vienintelės) interpretacijos, kurios laikėsi jau Antika (Diog. Laert. IX 5), šia ištara Hėrakleitas pabrėžia savo nepriklausymą jokiai tradicijai, mokyklai (ką patvirtintų Pytagoro kritika fr. 89, 90 ir panieka liaudies dainiams bei minios mokytojavimui fr. 94) bei iškelia pirmapradį savo mąstymo pobūdį.

(1.2) Galimas daiktas, šis fragmentas yra atsakymas į garsųjį priesaką, užrašytą Delfų Apolono šventyklos frontone: γνῶθι σαυτόν - "pažink pats save" (su Delfų priesaku Hėrakleito ištarą sieja trys Marcovichiaus pateikiami Hėrakleitą cituojantys autoriai - Plutarchas, Julianas ir Aristonymas *apud Stobaeum*). Tas pats Delfų

priesakas pakartojamas ir Hėrakleito fr. 83 - nuo originalo skiriasi tik įvardžio forma. Hėrakleito ištara, atsakydama į originalo liepimą, provaizdį ir atkartoja, ir pakeičia - atkartoja formalią struktūrą, o pakeičia modalumą; be to, Hėrakleitas patikslina, ką reiškia delfiškasis "savęs pažinimas", apibūdindamas jį kaip "savęs ieškojimą"[61].

(1.3) Fragmento paradoksalumą suvoksime tuomet, jei pamėginsime pajusti Hėrakleito ištaros istorinį kontekstą - tiek Delfų priesakas, tiek šie Efesiečio žodžiai ragina išties radikaliam posūkiui į save, savo vidujybės pažinimui. Vėliau Hėrakleitu seks Sokratas su savo nuodugniaisiais sielos egzaminavimais, bet kol kas nieko panašaus Graikija dar nėra regėjusi. Radikalumą stiprina ir "ieškojimo" įvaizdžio implikacijos - pasak Kahno, ši ištara "prasminga tik tuomet, jei mano 'Aš' yra kažkaip nutolęs, paslėptas ar sunkiai atrandamas" ([1], p. 116). Ieškoma dažniausiai *kito*, o Hėrakleitas ieškantįjį ir ieškomąjį sutapdina, - iš čia fragmento paradoksalumas, kurį visiškai aiškiai justume, jei dabartinė sąmonė nebūtų perkrauta sustabarėjusia ir subanalinta "savojo Aš paieškų" ir "susvetimėjimo sau" problematika.

Šiame kontekste tikriausiai derėtų prisiminti fr. 4 posakį "Būdami čia nebūna" ir fragmentą 103: "Eidamas sielos ribų neatrastum, kad ir kokiu keliu trauktum, - toksai jos *logos* gilus". Visa sudėjus į daiktą, ima ryškėti įsitikinimas, jog sielos gelmėse glūdintis jos "matas/aprašymas/diskursas" (λόγος) sutampa su visumos pras-

[61] Deichgräberio, Hölscherio ir Guthrie nuomonė (*cit. ap.* Marcovich, išn. 1, p. 39), kad žodį δίζησθαι Hėrakleitas čia vartojąs specifine "teirautis orakulo, kreiptis orakulo ištaros" arba "ieškoti orakulo reikšmės, aiškinti orakulą" prasme (šiai interpretacijai pagrįsti jie remiasi Hdt. VII 142; IV 151), kad ir kaip viliojančiai skamba, vis dėlto mažai tikėtina. Jų siūloma reikšmė yra viso labo bendrosios δίζησθαι reikšmės "ieškoti" susiaurinimas ir apribojimas, galiojantis "pažymėtame", specifikuotame orakulo praktikos kontekste. Šiuo atveju, kai ištaros kontekstą ir reikia rasti, pavojinga ir nepagrįsta išsyk daryti išvadą, jog žodis δίζησθαι funkcionuoja susiaurinta, specifikuota reikšme.

me/aprašymu (λόγος), kurio radimas užtikrina autentišką žmogaus buvimą (*vs.* "buvimą čia nebūnant").

To paties žodžio - δίζησθαι - pasikartojimas fragmente 87 leidžia tiksliau įsivaizduoti, ką reiškė Hėrakleitui savęs "ieškojimas": "Daug žemės perkasa aukso ieškotojai ir maža teranda". "Savęs ieškojimas" reiškia nuolatinį "sielos", vidujybės tyrinėjimą ir apmąstymą, kurį kartais nušviečia akimirksnio įžvalgos, pateisinančios ir atperkančios visą bergždžią ieškojimą.

(2) Galimą šio fragmento prasmę gerai iliustruoja Diano sumanymas savo leidime įdėti jį paskutinį. Jeigu ieškomasis vidujybės aprašas, "sielos matas" (λόγος) sutampa su λόγος kaip visumos prasme, galutiniu tikrovės išaiškinimu, tai λόγος, kaip tikrovės išaiškinimas, savo ruožtu sutampa su tą aiškinimą pateikiančiu Hėrakleito tekstu (λόγος; plg. fr. 1), - tuomet iškyla refleksyvios nuorodos galimybė. Tuomet aoristą ἐδιζησάμην galima suvokti kaip nurodantį į ką tik pasibaigusią Hėrakleito knygą, - toji knyga ir yra Hėrakleito savęs "ištyrimas" ir "suieškojimas".

**103.**

***Eidamas sielos ribų neatrastum, kad ir kokiu keliu trauktum, - tokia joje žosmės gelmė.***

(1) Kartais ginčijamas paskutinės fragmento dalies - οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει - autentiškumas. Tačiau tokią nuomonę diktuoja ne tekstologinis "gilios žosmės" negalimumas, o pernelyg gilios prasmės baimė (tas pat, beje, galioja ir fr. 118).

(2.1) λόγος šiame fragmente pirmiausia reiškia "matą" - šia prasme įmanomas žodžių derinys βαθὺν λόγον ἔχειν. Vis dėlto šio žodžio prasmę reikėtų mąstyti, remiantis λόγος prasmių vienybe.

Todėl teiginį, jog "siela turi gilų λόγος", galima suprasti įvairiai: 1) gilus yra sielos matas; 2) giliai sieloje yra Λόγος; 3) gilus, neišsemiamas yra sielos išsakomas "pasakojimas, išaiškinimas" (pastarąjį variantą siūlo Mansfeld - *so unerschöpflich ist, was sie zu erklären hat* ([1], p. 273)); 4) giliai yra pačios sielos "aprašas, paaiškinimas". Nė viena iš keturių skaitymo galimybių viena kitos neišskiria.

(2.2) "Ribos" (πείρατα) - kraštutiniai sielos taškai, skiriantys "sielą" nuo to, kas nėra siela, ir leidžiantys suvokti sielos pavidalą bei apybraižas; taip koks nors kraštas esti apibrėžiamas savo ribų.

(2.3) Marcovichius fragmento įvaizdžius aiškina taip: "kelias" žymįs *horizontalųjį*, o "gylis" *vertikalųjį* matmenis, tad Hėrakleitas čia peikiąs išorinį sielos "ribų" ieškojimą, tuo tarpu jos λόγος slypįs gelmėje ([1], p. 257). Vis dėlto Hėrakleito sintaksė ir sakinio logika reikalauja, kad "sielos ribų" ieškotojų nesėkmę suvoktume kaip negalimybę pasinerti į ją *taip giliai, kaip* λόγος, taigi teiginys implikuoja, kad ieškotojai eina teisinga kryptimi, ir negalimybė aptikti "ribas" kyla iš "kiekybinio" (t.y. nepakankamo gylio), o ne "kokybinio" paieškų netinkamumo. Antraip aiškią konsekutyvinę reikšmę turintis žodis οὕτω būtų beprasmiškas ir klaidinantis.

(3.1) Fragmento veiksmas vyksta, leidžiantis gilyn į save, arba, kaip sako Colli, "prarajos perspektyvoje - paslėpties, kurioje glūdi siela, kryptimi" ([2], p. 67). Hėrakleitas bene pirmas filosofų iškelia bet kokiam pastoviam pažinimui ir aprašymui išsprūstančią sielos prigimtį. *Ekstensyvų* "ėjimo įvairiais keliais, visomis kryptimis" įvaizdį keičia *intensyvumą* implikuojančiu "gylio" įvaizdžiu. Einant "visomis kryptimis" tikslo radimas priklauso tik nuo to, kaip ilgai eisi, o leidimesi gelmėn iškyla tam tikra modalinė negalimybė - juo giliau leidiesi, tuo sunkesnis kelias, ir nėra jokių aiškių ribų.

(3.2) Hėrakleitas taikliai įvardija skirtumą tarp filosofinio savęs pažinimo ir "mokslinio" bandymo aprašyti žmogaus sielą kaip tam tikrą mokslui prieinamų faktų sankaupą, kurių visumą suieškoti

gal sunku, bet per ilgesnį laiko tarpą tai padaryti matyt pavyktų. Vietoj ekstensyvaus faktų kaupimo (plg. πολυμαθίη kritiką fr. 89) jis iškelia savirefleksija paremto filosofinio pažinimo idealą.

(3.3) Prasiskverbęs į sielos gelmę ten užtinka λόγος (plg. (2.1)), - tai ir sielos "matas", ir sielos "aprašas" ar "paaiškinimas", ir galiausiai "sielos pasakojimas", ir sielos pasakojamas "λόγος kaip visumos prasmė". Sielos gelmėje yra aptinkama tikrovės prasmė, žvelgiant į save išvystama ne tik savo paties, bet ir apskritai visa ko egzistavimo pagrindas. Giliausią asmens tapatybę pagrindžiantis Vienis yra ir viso pasaulio daugingumą aprėpiantis Vienis.

## 104.

*Sausas spindesys - išmintingiausia ir kilniausia siela.*

(1.1) Klaidinga šio fragmento teksto redakcija - kartu su fr. 105 pažodine interpretacija - buvo viena svarbiausių priežasčių, lėmusių, kad mokslininkai dar ir dabar kalba apie "sielos medžiagą" ar "materialią sielos prigimtį" Hėrakleito mokyme.

Ginčo objektu tapo fragmento pradžia. Kone visi šio amžiaus leidėjai, išskyrus Bollacką-Wismanną ir Kahną, priima tokį tekstą: αὔη ψυχή "sausa siela". Tuo tarpu Musonijus, Filonas, Plutarchas, Klemensas, Galėnas, Hermijas, Synesijus, Porfyrijus ir trys geresnieji iš keturių Stobajo rankraščių pateikia tris fragmento pradžios žodžius αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ "Sausas spindesys siela...". Leidėjai priima hipotezę, kad žodis αὔη "sausa" pirminiame tekste perdavimo metu buvo papildytas labiau paplitusiu sinonimu ξηρή, o susidaręs tekstas - αὔη ξηρὴ ψυχὴ "išdžiūvusi sausa siela" - ištaisytas į grafiškai panašų žodžių junginį αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ "sausas spindesys siela".

(1.2) Tačiau tokia hipotezė prieštarauja tekstologiniams duomenims ir recenzijos taisyklėms. Visi ankstesnieji šaltiniai pateikia tą tekstą, kuris, hipotezės autorių nuomone, turėjo susidaryti vė-

liausiai. Derinys "sausa siela" pasitaiko tik vėlyvesnių autorių kūriniuose (išskyrus dar vieną netikslią Porfyrijaus citatą), ir čia visur sakoma ξηρὴ ψυχὴ (taigi hipotetiškai "pirminio" žodžio αὔη nėra netgi, leidėjų požiūriu, prasminiu atžvilgiu "teisingoje" versijoje)[62]. Vienintelis ganėtinai vėlyvas rankraštis - Aristido Kvintiliano *de musica* - pateikia abu būdvardžius - αὔη ξηρή. Tačiau labai menkai tikėtina, jog Aristidas Kvintilianas, vargu ar regėjęs pačią Hėrakleito knygą (ar bent jau gerą jo ištarų rinkinį), remiasi kokiu nors mums nežinomu šaltiniu, tad veikiausiai du jo pateikiami būdvardžiai bus arba vienas kito glosa, arba retorinė priemonė - *hendiadis*, - arba αὔη yra sugadintas žodžio αὐγή variantas (plg. (1.4)).

(1.3) Kita vertus, Bollacko-Wismanno ir Kahno skaitymą, kuriuo sekame ir mes, palaiko visi faktoriai: būdvardis ξηρή yra joniškos formos, dėl to mažai tikėtina, jog tai būtų glosa, įterpta vietoj αὔη (kai kurie citatų šaltiniai rodo kaip tik priešingą tendenciją - ξηρή norminti į ξηρά); mūsų tekstą pateikia trys iš patikimiausių Hėrakleito citatų šaltinių - Klemensas, Stobajas, Plutarchas.

(1.4) Galiausiai, tik mūsų priimtas tekstas gali nesunkiai paaiškinti net trijų perduoto teksto variantų buvimą įprastinėmis teksto perdavimo procedūromis (nuo αὐγὴ ξηρὴ ψυχή pirmas žodis galėjo nesunkiai nukristi - taip susidaro ξηρὴ ψυχή; αὐγὴ galėjo būti per klaidą perrašytas į αὔη, ir taip atsiranda Aristido tekstas αὔη ξηρὴ

[62] Vienintelį sykį variantas αὔη ψυχή aptinkamas Stobajo rankraštyje $A^2$, atliktas vėlesnės rankos. Šis rankraštis priklauso prastai keturioliktojo amžiaus Stobajo rankraščių tradicijai A, kuri, kaip teigia Stobajo leidėjas Hense, pilna spėliojimų ir klaidingų "pataisymų". Tačiau αὔη priėmė šešioliktojo amžiaus Stobajo leidėjas Trincavelli, jį palaikė Stefanas (Henri Estienne) ir taip šis skaitymas tapo visuotinai priimtas. Apie Stefaną galima pacituoti klasikinės filologijos istoriko Sandys žodžius, kuriuos pateikia Kahnas: "Jo klasikinių tekstų recenzijose atlikti rankraščių skaitymų pakeitimai buvo kaprizingi ir nekritiški, ir Skaligeris jį deramai su tam tikru griežtumu pasmerkė kaip senovinių tekstų gadintoją". "Tik neaišku, - tęsia Kahnas, - kodėl jo autoritetas buvo toks didis tarp Hėrakleito leidėjų" ([1], išn. 344, p. 332).

ψυχή). Tuo tarpu priešingos nuomonės šalininkai turi priimti prielaidą, kad tekstas buvo grubiai sugadintas jau labai anksti ir dar patikimuose šaltiniuose, ir tik vėlesniuose šaltiniuose vėl atitaisytas. Tad priimančių skaitymą αὔη ψυχή leidėjų nuostatos neįmanoma pavadinti kitaip, kaip *credo, quia absurdum.*

(2.1) Ši penkių vardažodžių virtinė surimuota galūnėmis *-ē*, kurios ritmingai kartojasi iš pradžių trissyk kas antrą, o fragmento gale dusyk kas ketvirtą skiemenį.

(2.2) Vargu, ar žodį ξηρή galima derinti su kuo kitu, negu su αὐγή, nors Kahnas ir argumentuoja ([1], p. 246), kad graikų kalboje "sausas spindesys" sunkiai įsivaizduojamas, nes "spindesys" visų pirma esąs *vizualinis* reiškinys, o be to, "spindesio" su "sausumu" nejungiantys Plutarchas nei Klemensas (bet vėlgi ne Porfyrijus). Tačiau derinimas su ψυχή labai jau pritemptas; be to, trijų epitetų "sausa", "išmintingiausia" ir "kilniausia" stilistinės vertės skiriasi. Jeigu "išmintingiausia ir kilniausia" išsako įprastinį sielos savybių vertinimą, tai "sausumas" įprastinei sielos sampratai svetimas taip pat, kaip ir "spindesys". Tad "sausas spindesys" turėtų būti skaitomi kartu ir nurodyti sąlygas, kuriomis siela yra "išmintingiausia ir kilniausia".

(3.1) Kai prasmės nebetemdo neteisingai atstatytas tekstas, paaiškėja, kad šis fragmentas su "sielos medžiaga" ar "substancija" neturi nieko bendra. Vienintelis paaiškinimas, neįtrauksiantis aiškintojo į alegorinės egzegezės labirintą, yra tas, kad Hėrakleitas čia remiasi tam tikra pirminės, betarpiškos "spindesio" ir "sausumo" patirties "fenomenologija", ir šviesą bei sausumą panaudoja kaip simbolius sielos būklėms įvardyti.

(3.2) "Spindesys", šviesa tokiu požiūriu galėtų būti suvokiama kaip nekūniškiausias, nieko bendra su medžiaga, daiktiškumu ir daiktams būdingu pastovumu bei apčiuopiamumu neturintis patirtinio pasaulio dalykas. Tad pavadindamas sielą "spindesiu", Hėrak-

leitas turbūt siekia išreikšti nekūnišką ir neapčiuopiamą, "sudaiktinančiam" aprašymui nepasiduodantį sielos pobūdį[63] (plg. fr. 103).

(3.3) Sunkiau paaiškinti sielos spindesio "sausumą". Kol kas galime pateikti tik keletą spėjimų, ką gali reikšti "sausumas" kaip iš betarpiškos patirties kylantis simbolis.

Kai oras drėgnas, šviesa labiau išsklaidyta, minkštesnė, ne tokia skaisti ir skaidri. Be to, su drėgme turėtų asocijuotis taip pat ir miglos, ūkai ir debesys, užstojantys ir drumsčiantys šviesą (plg. Porfyrijaus liudijimą (a[11] Marcovich), kuris, nors yra gerokai vėlesnis, gali atspindėti tą patį ryšį tarp šviesos ir drėgmės, koks egzistavo ir Hėrakleito mąstyme: "[T]uomet [siela] tampa sausas spindesys, spindesys be šešėlių ir debesų: mat debesį ore sudaro drėgmė, o sausumas garus pakeičia sausu spindesiu"). Tad "sausas spindesys" veikiausiai turėtų reikšti nedrumsčiamai skaidraus, visa nušviečiančio ir perskverbiančio mąstymo būseną, kuris apsiblausia tuomet, kai mąstymui ir refleksijai ima kliudyti kūniški aistrų impulsai ir apgaulingų juslių duomenų "miglos" - kai siela tampa "drėgna".

## 105.

*Sieloms mirtis - tapti vandeniu, vandeniui mirtis - tapti žeme: iš žemės randasi vanduo, o iš vandens - siela.*

(1.1) Turbūt vandens ir žemės nederėtų suprasti taip medžiagiškai, kaip suprantame dabar: "dvasia" ir "medžiaga" Hėrakleito paveldėtoje kalboje ir mąstyme dar nebuvo atribotos sąvokos, nebuvo kategorijos, pagal kurias visa tikrovė būtų griežtai suskirstyta į dvi dalis, dėl to tai, ką dabar vadiname "medžiaga", buvo kur kas

[63] Šį aiškinimą patvirtintų Aristotelio liudijimas (*de anima* A. 2, 405 a 27), pasak kurio Hėrakleito sampratoje siela ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον ἀεί "nekūniškiausia ir amžinai tekanti".

labiau sudvasinta (tai regėti iš Talio tvirtinimo, jog visa yra "vanduo", iš Hėrakleito "ugnies" universalumo, ar galiausiai iš vėliau gyvenusio Pindaro *I Olympinės odės* atsklandos žodžių: "Kilniausias yra vanduo, o auksas - it ugnis, liepsnojanti naktį, - toli pranoksta išdidų turtą"); o tai, kas mums yra "dvasia", suvokta kur kas plastiškiau ir konkrečiau, "medžiagiškiau". Tad adekvačiausiai šio fragmento žinią suvoksime, "vandenį" ir "žemę" traktuodami ne kaip apibrėžtus materijos pavidalus, o pirmaprades, betarpiškas patyrimo formas: žemė - pastovumo ir gajumo simbolis, nejudrumo ir potencijos įsikūnijimas; vanduo - nepastovumo, takumo ir aktyvios energijos reprezentacija. "Siela" (ψυχή) yra labai plastiškas žodis, nurodantis visų pirma su kvėpavimu (ψύχειν - "pūsti, kvėpuoti") susijusios gyvybinės galios buvimą. (Šio "medžiagiškumo" ir "dvasiškumo" perskyros eliminavimo prasmė paaiškės (1.3)).

(1.2) Iš pažiūros fragmentas kalba apie "sielos medžiagą" - taip manė ir dauguma jo komentatorių. Tačiau tokį manymą sąlygoja įsitikinimas, jog trečias narys sekoje "žemė, vanduo, siela" turįs būti tos pačios - medžiaginės - prigimties, kaip ir pirmi du. Tačiau tik šiuolaikiniame mąstyme "žemės" ir "vandens" pratęsimas yra "dujos" arba "plazma", - t.y. dar vienas medžiagos agregatinis būvis. Fragmente kalbama ne apie materialių būsenų sekos tolydumą, o būtent apie tų būsenų *nesulyginamumą*, nes ką gi kita reiškia "mirties" įvaizdis? Perėjimas iš vienos būsenos į kitą vadinamas pirmosios "mirtimi" ne dėl to, kad tai būtų perėjimas iš vienos vienarūšės būsenos į kitą, o greičiau atvirkščiai. "Mirtis" - stipriausia antropomorfinė metafora tolydumo pertrūkiui perteikti. Taip mąstant, pirmoji fragmento dalis kalba apie pasaulyje randamų pavidalų tarpusavio nelygstamumą: "sieloms mirtis - tapti vandeniu", tai yra, "siela" yra *visiškai kas kita* negu "vanduo", o "vandeniui mirtis - tapti žeme", taigi vanduo vėlgi yra *visiškai kas kita* negu žemė[64]. (Čia galima

[64] Šiame fragmente aptariamos "sielos mirties" veikiausiai nedera sieti su žmogaus pomirtinio likimo klausimo svarstymu fr. 20-22, 26-30.

įžvelgti sulyginimo pėdsakus: siela yra visiškai kas kita negu vanduo *lygiai taip, kaip* ir vanduo yra visiškai kas kita negu žemė.)

(1.3) Antra fragmento dalis formuluoja paradoksą: "iš žemės randasi vanduo, o iš vandens - siela". Nepaisant anksčiau nurodyto būsenų nelygstamumo, viena būsena virsta kita, o ši - dar kita. Nors konkretūs virsmai, apie kuriuos Hėrakleitas užsimena šiame fragmente, yra neaiškūs, galima spėti, jog čia jis kalba apie visuotinai žinomus virsmus: iš žemės randasi šaltiniai ir upės, taigi žemė virsta kažkuo visiškai kitu, negu yra, vandeniu. Vanduo savo ruožtu virsta "siela" - kraujas, sėkla ir įsčių drėgmė transformuojasi į naują žmogų su jo gyvybės dvelksmu, siela, ir tai visiškai kas kita, negu buvo vanduo[65]. Taigi, nepaisant nelygstamo žemės, vandens ir sielos skirtingumo, jie virsta vienas kitu, o tai, pasak Hėrakleito, veikiausiai rodo, jog jie visi priklauso gilesnei vienybei, kurioje žemės ir vandens, vandens ir sielos skirtumai, tos jų "mirtys", pereinant iš vieno į kitą, panaikinamos ir sugeriamos visa aprėpiančiame vienyje.

## 106.

***Vyras, kai pasigeria, eina vaikio nebrendėlio vedamas, griuvinėdamas, kur traukia nenutuokdamas, - mat drėgną sielą turi.***

Fragmentas šiaipjau aiškus. Pirmoje dalyje aprašytas girtumui būdingas orientacijos praradimas, nemokėjimas adekvačiai reaguoti į aplinką ir deramai elgtis. Vyrui turįs būti pažeminimas, kai jį veda berniukas, - čia vėl iškyla fr. 33, 66 bei 75 temos, kur vyro

[65] Galbūt reikėtų atkreipti dėmesį į aprašomų virsmų asimetriją: pirmoje fragmento dalyje virsmai iš sielos į vandenį ir iš vandens į žemę aprašomi kaip "mirtis"(θάνατος), antroje dalyje tie patys virsmai atvirkščia kryptimi - kaip "rastis" (γίνεται). Jeigu galima tarti, kad siela "tobulesnė" už vandenį, o vanduo - už žemę, tai tobulesnė būsena gali virsti žemesniąja, iš kurios yra atsiradusi, tik mirties kaina.

sprendimo galia vienaip ar kitaip prilyginama vaiko sprendimo galiai. Fr. 75 netgi pavartotas tas pats žodis - (ἄνηβοι), - pabrėžiantis "nebrendėlių" vertesnumą prieš suaugusius miesto piliečius.

Girtumą Hėrakleitas aiškina "sielos drėgnumu" - tai būsena, kai vyno drėgmė sudrumsčia sąmonės šviesos skaidrumą ir aptemdo jos skaistumą (plg. fr. 104).

**107.**

*Sieloms malonumas - ne mirtis - tapti drėgnoms.*

(1) Žodžius μὴ θάνατον "ne mirtis" fragmento viduryje daugelis leidėjų laikė neautentiškais. Vis dėlto rankraščiuose nėra jokio pagrindo, kuris leistų juos laikyti vėlesniu intarpu, o visi liudijimai, teigiantys, jog sieloms "mirtis" tapti drėgnoms ($d^2$-$d^6$ Marcovich), veikiausiai parafrazuoja fr. 105.

(2) Hėrakleitas iš pažiūros prieštarauja kitoms savo ištaroms, kur malonumas, aistra ir sielos drėgnumas buvo tapatinami su jos mirtimi (fr. 109, 105, 106). Veikiausiai ši ironiška ištara reiškia, kad sielos "drėgnumą" žmogus patiria kaip malonumą, o ne kaip jos mirtį. Todėl ir taip pavojinga leisti savo sielai "sudrėkti", atsiduoti instinktui ar aistrai: manydamas atsiduodąs malonumui, savo sielą žmogus atiduoda pražūčiai.

**108.**

*Žmonėms ne geriau pasiekti ko jie nori: sveikatą malonią ir gerą padarė liga, sotį - alkis, poilsį - triūsas.*

(1) Šis fragmentas pateikiamas Stobajo *Florilegium.* Tame pačiame skirsnyje cituojami dar šeši fragmentai (fr. 80, 11, 82, 84,

86, 118). Kadangi fragmentai sugrūsti vienas po kito be jokio suskirstymo, rankraštyje nėra jokių formalių požymių, leidžiančių nustatyti, kur yra paskiros ištaros, o kur dvi tos pačios ištaros dalys. Dvi aptariamojo fragmento dalis į vieną ištarą jungė Schleiermacheris, Bywateris, Gomperzas ir Burnetas, tačiau vėliau įsivyravo įprotis jas išskirti į du fragmentus (Bollackas-Wismannas, Marcovichius, Diano, Colli), kol Kahnas vėl nereabilitavo senojo dviejų dalių jungimo. Skyrimas į dvi dalis kyla iš leidėjų aspiracijų atkurti Hėrakleito tekstą "tokį, koks jis buvo", ir kadangi "joks rankraštis nesugestijuoja, kad Stobajas laikė arba žinojo juos [fragmentus] esant kaimyninius" (Serra, p. 179), tai fragmentai spausdinami skyrium. Toks leidimas kaip prielaidą priima hipotetinį "tikrąjį" Hėrakleito tekstą, kuriame fragmentai turį sudaryti rišlią tąsą. Tačiau jei šios prielaidos atsisakome, pasirinkimas galiausiai priklausys nuo interpretacijos, o interpretacijos plotmėje pasirinkimas yra šis: ar, skaitydami šio fragmento dalis atskirai, pirmą dalį laikysime bendro pobūdžio etine ištara, o antrąją - elementariu paradoksu priešybių vienybės pavyzdžiui pagrįsti ir išryškinti; ar skaitysime kartu, vietoje Hėrakleito - nelogiško ir naivaus paradoksalisto - rinkdamiesi įžvalgų *conditio humana* analitiką. Kad ir kaip ten būtų, šių dviejų nuolaužų pritaikymas viena kitai duoda geresnę ir gilesnę prasmę. Be to, ir Aristotelio cituojamas Lėtos šventyklos įrašas (plg. (3.1)) patvirtina šiųdviejų dalių jungimą.

(2) Žodžio ἐποίησεν aoristas yra *aoristus gnomicus,* kuris, "vartojamas priežodžiuose, nereiškia praeities, o tik veiksmą, kuris buvo praeityje, būna dabartyje ir bus ateityje" (Dumčius, p. 114).

(3.1) Šio fragmento ištakos yra graikų poezijos retorinė forma, vadinama priameliu. Hėrakleitas galėjo turėti omeny įrašą Lėtos šventyklos Dėlo saloje propylėjuje: "Gražiausia tai, kas teisingiausia, geriausia - būti sveikam, / tačiau visų maloniausia - tai, ką kas myli,

pasiekti" (Arist. *Eth. Nic.* I.8, 1099 a 25; *Eth. Eud.* I.1, 1214 a 1). Šį eleginį distichą beveik tais pačiais žodžiais pateikia ir Teognidas (eil. 255-256). Prozinis šio dvieilio atitikmuo yra Taliui priskiriama ištara: "Visų maloniausia - tai, ko trokšti, pasiekti" (DK I, p. 64). Šią tradicinės išminties formulę Hėrakleitas papildo įžvalga apie žmogiškųjų vertybių priklausymą nuo savo priešybių ir šitaip, neatmesdamas tradicinės fomulės, perinterpretuoja ją savosios filosofijos kontekste.

(3.2) Antroje fragmento dalyje Hėrakleitas atskleidžia "teigiamų" žmogaus būsenų - sveikatos, soties, poilsio - vertinimo galimybės priklausomumą nuo tų būsenų "neigiamų" atitikmenų - ligos, alkio, triūso. (Liga *etc.* įgalina ne tik sveikatos *etc.* "malonumo ir gerumo" patirtį, bet, leisdama patirti teigiamą būseną kaip "malonią ir gerą", įgalina teigiamosios būsenos patirtį apskritai: tik nukrypimas nuo normalios būsenos įgalina normalios būsenos kaip tokios patirtį, nes antraip ji visiškai neiškiltų kaip pozityvios patirties turinys; sveikata be ligos ne tik nebūtų patiriama kaip "maloni ir gera", bet apskritai nebūtų patiriama ir negalėtų būti įvardyta - plg. fr. 17. Tačiau šiame fragmente Hėrakleitui rūpi ne tiek normalios būsenos patirties galimybės priklausomumas nuo nenormalios būsenos, kiek žmogiškojo sprendimo apie kokios nors būsenos gerumą ir malonumą kilmė bei implikacijos.) Panašų pastebėjimą apie vertinimo santykinumą *Faidone* yra pasakęs ir Platono Sokratas: "Koks keistas daiktas, vyrai, man regis, yra tai, ką žmonės vadina malonumu! Kaip nuostabiai jis gema nuo regimos jo priešybės - skausmo" (60 b).

(3.3) Šiame fragmente pagrindinę savo filosofijos įžvalgą - priešybių vienybę kaip pamatinę tikrovės struktūrą - Hėrakleitas pritaiko *conditio humana* etiniam apmąstymui. Anot šio fragmento įžvalgos, bet koks pasirinkimas ar noras yra įgalintas ir įkalintas priešybių vienybės struktūroje. Rinkdamiesi kokį nors dalyką, atmetame jo priešybę. Taigi teigiamos būsenos pasirinkimo negali

būti be jo priešybės - neigiamos būsenos, įgalinančios suvokti teigiamąją būseną kaip tai, kas "malonu ir gera". Tad pasirinkimas tarp priešybių neišvengiamai yra dalies pasirinkimas, užsidarymas dalinume, neleidžiantis regėti visumos ir tą visumą pagrindžiančios priešybių vienybės struktūros. Tikrovės sąrangos pažinimas Hėrakleitui atrodo įsišaknijęs etinio pasirinkimo sferoje: tik savo prigimtinių žmogiškų polinkių ir troškimų išsižadėjimas įgalina iš dalinės perspektyvos išsiveržti į visumos pažinimą, iš riboto *conditio humana* akiračio akimirksniui pakilti į dievišką visa ko Vienio patirtį (plg. fr. 65, 16).

(3.4) Vienos tik sveikatos, soties ir poilsio egzistavimas, jeigu jis būtų galimas, panaikintų priešybių vienybės struktūrą ir kartu vertės potyrio galimybę - sveikata, sotis, poilsis "geri" tik savo priešybių fone, tad jeigu išsipildytų žmonių troškimas ir tų priešybių nebeliktų, nebeliktų ir vertinimo galimybės, nebeliktų prasmės kalbėti apie jokį "geriau", dėl to "žmonėms ne *'geriau'* pasiekti ko jie nori".

**109.**

***Sunku kovoti su aistra: ko tik nori, ji perka sielos kaina.***

θυμός reiškia žemesnę sąmonės dalį, aistrų ir potraukių vietą (Snell *apud* Serra, p. 180; "*Thymos* galiausiai yra emocijų šaltinis" - Bremmer, p. 54 ir toliau, p. 55-56). Šioje ištaroje (kurioje, kaip p. 269 spėja Marcovichius [1], galbūt panaudoti populiarūs to meto posakiai) Hėrakleitas veikiausiai remiasi dviem ψυχή reikšmėmis: pirma, "gyvybė", antra, "aukštesnė sąmonės dalis", "siela" *sensu proprio.* (Pastarąją reikšmę diktuoja žodžio ψυχή vartosena fr. 103, 104 *etc.*) Su aistromis kovoti sunku, ir ko jos nori, perka gyvybės kaina: geismas ar įniršis užtraukia pražūtį ar bent jau gyvybinės galios sumenkėjimą tam, kuris juos patiria. Antra vertus, pasidavimas

aistroms aptemdo ir sąmonės skaidrumą, siela tampa "drėgna", susidrumstusi ir neskaidri (plg. fr. 107, 106).

**110.**

*Tosna pačiosna upėsna įžengiantiems atplūsta vis kiti ir kiti vandens, ir sielos kyla garais iš drėgmės.*

(1.1) Abejonių dėl autentiškumo gali kelti nebent antra fragmento dalis: "Sielos kyla garais iš drėgmės". Serra teigia, kad tiesioginis šio fragmento šaltinis esąs fr. 105: "Sieloms mirtis - tapti vandeniu, vandeniui mirtis - tapti žeme: iš žemės randasi vanduo, o iš vandens - siela". Žodžiai ἀναθυμιάω "kilti garais" ir ἀναθυμίασις "kylantis garas" pirmąsyk užfiksuoti pavartoti Aristotelio, t.y. geru šimtu metų vėliau, negu Hėrakleito knyga parašyta. Šie žodžiai yra Aristotelio ir turbūt apskritai peripatetikų mokyklos terminai (juos vartoja ir Teofrastas). Bent dusyk Aristotelis šiuos žodžius vartoja, kalbėdamas apie Hėrakleitą ("O ir Hėrakleitas sako, kad pradas esąs siela, arba 'kylantis garas' (ἀναθυμίασιν), iš kurio jis kildina kitus daiktus" - *de anima* A. 2, 405 a 24; "hėrakleituojantieji sako saulę traukiant garus (ἀναθυμιᾶσθαι) iš jūros" - *probl.* 934 b 36).

(1.2) Vis dėlto Arijaus Didymo citatos kontekstas, matyt, liudija žodžio ἀναθυμίασις hėrakleitišką kilmę - antraip būtų neaišku, kam iš viso reikėjo Hėrakleito fragmentą cituoti[66]. Jeigu antras

[66] Pateikiame Arijaus teksto vertimą pagal Serra siūlomą recenziją (p. 154-155; laužtiniais skliaustais išskirti perrašinėtojų įterpti žodžiai): "O apie sielą - Kleantas, Zenono mokymus dėdamas greta palyginimui su kitų gamtos filosofų, sako, kad Zenonas siela vadina [juslumą arba] kylantį garą, kaip Hėrakleitas. Mat, norėdamas išryškinti, kad sielos kildamos garais [protingos] amžinai randasi, prilygino jas upėms, šitaip sakydamas: *Tosna pačiosna upėsna įžengiantiems atplūsta vis kiti ir kiti vandens, ir sielos kyla garais iš drėgmės.* Tad panašiai kaip Hėrakleitas, ir Zenonas skelbia sielą esant kylantį garą..."

fr. 110 sakinys nepriklauso Hėrakleitui, reikia arba manyti, kad Kleanto šaltinis buvo (klaidinga) peripatetinė Hėrakleito fr. 105 parafrazė, arba lieka visiškai neaišku, kas norėta citata parodyti, nes pirma fr. 110 dalis neteigia, jog ir Hėrakleitas laikęs sielą "kylančiu garu" (ἀναθυμίασις). Tad įtikimiausia būtų manyti, kad ir Aristotelis, siedamas šį žodį su Hėrakleitu bei jo sekėjais, ir Kleantas remiasi autentiška Hėrakleito ištara, kurioje šis žodis vartojamas. Veikiausiai toji ištara ir yra mūsų aptariamas fragmentas.

(1.3) ἀναθυμίασις terminologizacija ir palyginti vėlyvas paliudijimas (peripatetikų raštuose) nėra galutinis argumentas, trukdantis šį žodį laikyti Hėrakleito; paliudijimas nereiškia, kad žodis nebuvo vartotas anksčiau. Hėrakleitui gal ne mažiau svarbi, negu vėliau terminu virtusi "kilimo garais" reikšmė, buvo etimologinė žodžio sąsaja su θυμός "dvasia, ūpas, smarsas" (apie tai žr. žemiau).

(2.1) Fragmente pavartota Hėrakleitui įprasta išraiškos priemonė - dvilypis sintaksinis derinimas (plg. fr. 1, 55, 69). τοῖσιν αὐτοῖσιν *dativus pluralis* gali būti derinamas ir su ποταμοῖς, "upėmis", ir su ἐμβαίνουσιν, "įžengiantiesiems". Tad adekvatus fragmento vertimas būtų toks: "Į tas pačias upes tiems patiems įžengiant, vis kiti ir kiti vandens atplūsta".

(2.2) Fragmento kalbos ir turinio ritmines sąsajas vykusiai yra pastebėjęs ir aprašęs Kahnas ([1], p. 167): "[P]agrindas naudininko formoms pakartoti būtų labiau stilistinis: keturių *-oisin* ar *-ousin* besibaigiančių žodžių ritmu ir sąskambiu įtaigoti nepaliaujamą upės vandens judėjimą, sustiprinamą eksplicitiškesniu pasikartojimu frazėje 'vis kiti ir kiti vandens'. (Šitaip sakinio struktūra pamėgdžioja upę: naudininko formos įtaigoja vandens išnykimą pasroviui, o veiksnio *pluralis neutrum* - *hetera kai hetera hydata* - vaizduoja nuo aukštupio vis atplūstančius vandenis.)"

(3.1) Filosofinį ištaros turinį sunku persakyti taip, kad nebū-

tumei apkaltintas anachronistine interpretacija. Akivaizdu, kad fragmentas iškelia paradoksalią patiriančiojo ir patiriamosios tikrovės laikinės sąrangos "tapatybę netapatybėje". Kažin ar galima (kiek alegorizuojant) aiškinti "upes" kaip išorinio, "objektyvaus" pasaulio, o "žengiančiuosius" - kaip žmonių, pažįstančiųjų "subjektų" įvaizdžius; plg. Kahną [1], p. 167: "[D]viprasmybė tarnauja pabrėžti paralelei tarp besimaudančių žmonių ir upių tapatybės; ši paralelė sugestijuotų, kad lygiai taip pat ir žmonės išlieka tie patys tik kaip pastovi struktūra, į kurią nesiliaujanti tėkmė įvilkta".

(3.2) Nepaisant nepaliaujamai atplūstančių "vis kitų ir kitų vandenų" ir kas akimirksnį vis netenkamos tapatybės, tiek žengiantysis, tiek upė išlieka "tie patys". Kas įgalina juos suvokti ir kalbėti apie juos kaip "tuos pačius"? Taip iškeltas tapatybės-netapatybės klausimas atsiremia į laikinį šios tapatybės netekties pobūdį. Tad vis dėlto būtų galima teigti, jog šioje ištaroje iškeliamo paradokso pagrindinė tema yra laiko kaip tapatybės netapatybėje struktūra: mąstymas reikalauja pokytį laike laikyti tapatybės netektimi ("upė nebe ta pati"), tačiau tapatybė išlieka - kodėl? Atrodo, jog Hėrakleitas pirmiausia kelia klausimą apie tai, kas suteikia (ar įgalina kalbėti apie) tapatybę tarp skirtingų diachroninių fazių ("buvusi upė" ir "esama upė"). Remiantis tuo pačiu "upės" įvaizdžiu, reikėtų teigti, jog dviejų diachroninių būsenų tapatybės ryšį užtikrina pati upės tėkmė - t.y. tai, kas tą tapatybės netektį ir atneša. Analogiją išplėtę laikui, regime, jog šiuo prilyginimu Hėrakleitas implikuoja, kad pati laiko tėkmė ir yra tai, kas užtikrina tapatybę "chroniškai" tapatybės netenkančiai, kas akimirksnį tampančiai sau netapačia tikrovei. Tikrovė yra vieninga ir tapati dėl to, kad yra nuolat tapatybės netenkanti laiko tėkmė, išsauganti tapatybę kaip pastovi laikiškumo struktūra, į kurią kintanti tikrovė įvilkta.

(4) Svarstyti antrą fragmento dalį kaip sielos "medžiaginės sandaros" aprašymą būtų interpretacijos požiūriu daugiau nei ne-

grabu. Žodyje ἀναθυμιῶνται sunku neįžiūrėti sąsajų su θυμός "dvasia; ūpas, smarsas". θυμός ir sielos, ψυχή, priešprieša iškyla fr. 109; siela ir drėgmė siejamos fr. 105, 107 ir 106; galiausiai fr. 104 sako: "Sausas spindesys - išmintingiausia ir kilniausia siela". Aišku, kad antra aptariamosios ištaros dalis priklauso kontekstui, kur sielos samprata atskleidžiama, nagrinėjant perskyras tarp sielos (ψυχή) ir "smarso" (θυμός) bei tarp sausos ir drėgnos (ar, atitinkamai, skaisčios bei apsiblaususios - fr. 104) sielos. Tačiau net šios sąsajos neleidžia įžvelgti ko nors daugiau, negu regime jau cituotame fr. 105.

## 111.

*Ką galima regėti, girdėti, patirti - tam aš teikiu pirmenybę.*

(1) Žodis μανθάνειν, iš kurio kilęs žodis μάθησις, reiškia "išmokti patirties būdu, išmokti per patirtį", ir juo apibendrinama galimos patirties visuma (Snell [2], p. 145; [1], p. 136: "*erfahren*"). Jis nereiškia, kaip kad siūlo Serra, "tiesiog 'suvokimo', tai yra, tam tikro pobūdžio informacijos, kuri, nors ir skirdamasi nuo akių bei ausų betarpiškumo, pasilieka uždaryta nuomonės sferoje" (p. 158). Trimis žodžiais ὄψις ἀκοὴ μάθησις Hėrakleitas tiesiog apibūdina iš pradžių du dažniausiai vartojamus patyrimo modusus - regą ir klausą, o paskui apibendrina visą patirtį.

(2.1) Aiškinant fragmento teksto gramatiką, iki šiol ταῦτα buvo siejama su ὅσων. Diano ir Serra pasiūlė kitokį aiškinimą: ὅσων esąs *genitivus comparativus* - tokios konstrukcijos aiškiai reikalaująs προτιμέω, implikuojantis vieno dalyko pranašumą *kito atžvilgiu*, taigi tam tikrą lyginimą. Tokiame aiškinime ταῦτα su ὅσων nesusiję, o ὅσων yra santykinis įvardis, atitinkantis numanomą τούτων. Tuomet fragmento tekstas, išdėsčius žodžius mums įprasta tvarka, skambėtų taip: <τούτων>, ὅσων ὄψις ἀκοή, μάθησις, ἐγὼ προτιμέω

ταῦτα "palyginti su tuo, ką galima regėti, girdėti, patirti, aš teikiu pirmenybę šitiems dalykams", kur "šitie dalykai" - ταῦτα - reiškia "gimtį", mėgstančią slėptis (fr. 38), ar "neiškylančią aikštėn dermę", kuri, kaip žinia, "galingesnė už iškylančią" (fr. 39). Šią interpretaciją turėtų patvirtinti Hėrakleito pažiūra į pytagorikus (plg. fr. 89, 90), kurių praktikuota ἱστορία rėmėsi empiriniais duomenimis; pasak Serra, taip pat ir kalbamasis fragmentas patvirtina fragmento skelbiamą neempirinę mąstymo orientaciją (p. 158).

(2.2) Vis dėlto Serra skaitymas, nors originalus bei gramatiškai pateisinamas, yra menkai tikėtinas, nes graikiško sakinio šia prasme perskaityti ir suprasti beveik neįmanoma. Tad fragmentą reikia skaityti kitaip, ir pirmenybę Hėrakleitas čia teikia ne neregimoms ir negirdimoms, o patirčiai prieinamoms būtybėms. Čia iškyla tai, ką galima būtų pavadinti "Hėrakleito empirizmu", kurį, kalbėdamas apie šį fragmentą, geriausiai aprašė Edwardas Hussey: "Šis programinis teiginys yra kuo akivaizdžiausiai paremtas jo pakartotiniais apeliavimais į pažįstamas kasdienės patirties situacijas ir tiesiogine bei gyva kalba, kuria jie aprašyti. Kasdienė patirtis taip pat aprėpia ir tai, ką patiria protas, kai jis reflektyviai stebi savo paties turinius ir veikimus. Tai Hėrakleitui nėra atskira patirties teritorija, bet sritis, turinti tęstinumo santykį su likusia patirties dalimi. Betarpiška patirtis turi vidinę struktūrą ir prasmę, kuria Hėrakleitui rūpi ištirti ir kurios yra tapačios visatos struktūrai bei prasmei" ([1], p. 5).

## 112.

*Akys ir ausys blogos liudytojos barbarų sielas turintiems žmonėms.*

(1.1) Neįprastą paskutinio fragmento žodžio derinimą galima paaiškinti tuo, kad genityvas, kaip teigia Marcovichius ([1], p. 32), šiuo atveju yra kondicionalinis.

(1.2) μάρτυς pirmiausiai reiškia "liudytoją teisme". Tad gali-

ma spėti, jog Hėrakleitas jusles aptaria kaip antrinį žinojimo šaltinį. Juslių "parodymai" gali sutapti arba nesutapti su tiesa, bet nėra pati tiesa ar tikrovė; visuomet yra kažkas "už jų". "Juslinis pažinimas nėra pirminis, o ką nors išreiškia" (Colli [1] III, p. 145) (plg. fr. 114).

(1.3) βάρβαροι - svetimšaliai "kitakalbių, graikiškai nesuprantančių" prasme (plg. lot. ekvivalentą *balbus, balbulus*). Tad βάρβαροι ψυχαί pirmiausiai reiškia "kalbos nesuprantančias sielas".

Cornfordas (p. 113) mano, kad esama aliuzijos į mystėrijų praktiką - Eleusine Eumolpidų ir miesto šauklių šūksniai uždrausdavę žmogžudžiams ir svetimšaliams (βάρβαροι) dalyvauti mystėrijose (Isokratas, *Paneg.* 157). Cornfordą palaiko Guthrie ir Colli, bet nežinia, kaip šią nuomonę pritaikyti fragmentui aiškinti.

(2.1) "Pasaulio sąranga žmonėms kalba kaip tam tikra kalba, kurią jie turi išmokti suvokti. Kaip to, kas pasakyta, prasmė aktualiai 'duota' garsuose, kuriuos svetimšalis girdi, tačiau negali suprasti, taip ir daiktų prigimties tiesioginis patyrimas bus kaip nežinomos kalbos vapėjimas sielai, nemokančiai klausytis" (Kahn [1], p. 107).

(2.2) Wilcox gina tezę, jog *barbaros* čia suprastinas pirmiausia "svetimšalio", o ne "nemokančio kalbos" prasme - "turintieji barbarų sielas" yra tie žmonės, kurių sielos yra "svetimšalės *logos* atžvilgiu": "barbariška *psychē* yra ta, kuri svetimšalė *logos* atžvilgiu, lygiai kaip *barbaros* yra svetimšalis Jonijos ar Efeso atžvilgiu" (p. 633). Tačiau jeigu *logos* suvokiame visų pirma kaip tekstą, kaip *kalboje* save artikuliuojančią tikrovės prasmę, tai "būti svetimšaliu" ir "nesuprasti" *logos* atžvilgiu bus ekvivalentiška.

(2.3) "Kalbos mokėjimas" yra juslių teikiamų duomenų "perskaitymo" sąlyga. Sielos būsena lemia pažinimą, yra epistemologiškai pirmesnė už juslinę patirtį. Tad paneigiama prielaida (kurią iš pirmo žvilgsnio perša fr. 111, 88 ir 87), kad Hėrakleitas galėjo mokyti apie galutinių savo filosofijos tiesų indukciją iš empirinių duomenų ir mokslinio "tyrimo" (taip pat plg. fr. 31, 32).

(2.4) Hėrakleitas pirmas mąstymo pradą žmoguje sistemingai įvardija žodžiu "siela" (ψυχή)[67]. Iš šio fragmento regėti, kad nuo pradžios žmogaus mąstymo galia nusakoma "kalbiškumo" terminais. Tad būsimosios "logikos", ἐπιστήμη λογική, kaip mokslo apie mąstymą, priklausomybės nuo λόγος pamatus kloja jau Efesietis.

**113.**
*Saulės... plotis - žmogaus pėda.*

Dažniausi, bet, manau, neproduktyvūs fragmento aiškinimai: 1) Hėrakleitas tikrai mano, kaip sako, ir išjuokia žmonių nuomonę apie Saulės dieviškumą, nurodydamas, jog ji pėdos dydžio (jos dieviškumą menkintų ir tai, kad ji kasdien leidžiasi; fr. 133); 2) Hėrakleitas taip nemano, o šitaip sakydamas išjuokia kokius panašiai mokiusius amžininkus. Marcovichius ([1], p. 219) mėgina fragmentą įterpti į nerealią Diogeno Laertijaus pateiktą (IX 10) pseudohėrakleitinę meteorologiją: "negalima atmesti galimybės visa tai interpretuoti meteorologiškai ir pažodžiui, pvz.: 'Saulės puodynė (σκάφη) yra žmogaus pėdos dydžio' ". Jį palaiko Serra: "Mokslininką įtikina tai, jog Hėrakleito laikais σκάφη reiškė ir dubenį kojoms mazgoti!" (p. 150). Tačiau greičiausiai Hėrakleitas kalba ironiškai, parodydamas, kur besąlygiškas pasikliovimas regimybe gali nuvesti žmones, kurių sielos nesupranta akių ir ausų kalbos (plg. kom. fr. 112), - arba mena mįslę, formuluodamas patirties duomenis taip, kad išaiškėtų jų paradoksalumas ir sau-nepakankamumas, reikalau-

[67] Žodžio ψυχή ir archainės graikų "sielos" sampratos klausimu žr. Kahną [1], p. 127, n. 112, kur jis paneigia Burneto nuomonę, išdėstytą "The Socratic doctrine of the soul" (*Proceedings of the British Academy* VII (1915-1916), 235-259) ir iki tol laikytą galutiniu žodžiu šia tema. Anot Burneto (kuriuo seka ir Doddsas knygoje *The Greeks and the Irrational*), iki Sokrato "siela" graikams reiškusi jausmų ir juslių, bet ne mąstymo ir racionalumo buveinę.

jantis duotybę interpretuoti - tuomet fragmentą galima būtų parafrazuoti taip: "Saulė atrodo pėdos dydžio, o yra didelė; kodėl?"

### 114.

*Akys tikslesnės liudytojos už ausis.*

(1.1) Šiame fragmente, kaip ir 111, 112, aptariamas tikrovės suvokimo būdas. Ausys ir akys esą "liudytojos", taigi praneša apie kažką kita negu jos pačios - įvedama distinkcija tarp "išorinės tikrovės" ir "juslių", kurios tą tikrovę mums perteikia. Akys tikslesnės liudytojos už ausis, nes jos "praneša, liudija" tai, ką matė pačios, o ausims dažniausiai prieinamos tik kitų kalbos, dėl to informacija žmogų pasiekia kur kas labiau iškraipyta. Svarbu tai, kad Hėrakleitas pavartoja juridinį terminą μάρτυρες "liudytojai". Kaip teigia archajinės graikų įstatymų leidybos procedūras išnagrinėjęs Kevin Robb, "'liudytojas', kuris remiasi tik girdėta informacija, archainių teismų techninėje vartosenoje apskritai nebūtų nurodomas kaip liudytojas" (Robb, p. 666). Tad iš Hėrakleito žodžių galime spręsti, kad akys labiau negu ausys tinka tikrovei stebėti ir tirti.

(1.2) Kitas galimas aiškinimas - kad žodis "liudijimas" liečia pirmiausia teksto perdavimą, ir Hėrakleitas šiame fragmente teigia, jog rašytinis pavidalas (skaitomas akimis) "liudija" tekstą tiksliau, negu sakytinė tradicija (girdima ir perimama ausimis).

### 115.

*Jei visi esantieji daiktai taptų dūmais, [juos] atpažintų šnervės.*

(1) Žodžiai "būtybės, esantieji daiktai" (τὰ ὄντα) greičiausiai nėra Hėrakleito, nes niekur kitur veiksmažodžio "būti" dalyvio šia vėliau paplitusia prasme jis nevartoja, o jonėniška forma būtų ne

ὄντα, o ἐόντα. Nors Serra "būtybėms" apginti p. 159 nurodo, kad šį žodį vartoja Empedoklis (fr. B 129, 5 DK), Prodikas (Ksenof. *Mem.* II 1, 27), Diogenas (fr. 2), Melisas (fr. 7; 8), vis dėlto jie vėlesni autoriai. Matyt tai Aristotelio, linkusio vartoti juos visais įmanomais atvejais, intarpas. Tačiau prasmė nekinta, nes "visi" (τὰ πάντα) Hėrakleitui ir taip reiškia pasaulį kaip būtybių sumą.

(2) Šis fragmentas kalba apie tai, kad juslės adekvačiai suvokia pasaulio pliuralumą: net jei visa būtų paleista dūmais ir akys būtų bejėgės, šnervės pasaulį sudarantį daugį atpažintų ir atskirtų (skyrimo galią akcentuoja priešdėlis δια-). Tačiau juslėms neprieinamas esminis visų daiktų vienio suvokimas - plg. Reinhardt: "Kiekvienoje medžiaginėje daiktų skirtybėje esama paslėptos vienybės; jei visi daiktai virstų dūmais, akimis regėtume vienybę, tačiau šnervės tebejustų skirtybes kvapų pagrindu, o tarp uoslės ir kitų juslių nėra jokio skirtumo [t.y. lygiai kaip šnervės, viskam virtus dūmais, junta skirtybes kvapų pagrindu, bet nejunta vienybės, taip įprastiniame gyvenime vienybės nejunta kitos juslės]" ([1], p. 180, išn. 2; su šiuo aiškinimu sutinka ir Olofas Gigonas - plg. taip pat fr. 18). Svarbi ir "dūmų" asociacija su ugnimi: lygiai kaip dūmai yra uosle atpažįstamų daiktų vienybės pagrindas, o kadangi "nėra dūmų be ugnies", kadangi dūmai yra ugnies ženklas, tai analogiškai ir *regimo* pasaulio daugyje glūdi vienybės principas, Hėrakleito vadinamas "ugnimi".

## 116.

*Sielos uodžia Hade.*

(1.1) Šis fragmentas greičiausiai remiasi Hado įvaizdžiu, atėjusiu iš "Odysėjos" *Nekyia* giesmės - Hadas kaip tamsi vėlių, įsivaizduojamų bekūniais šešėliais, buveinė. Ten pat minimos ir vėlės, godžiai "uodžiančios" Odysėjo paskerstos juodos avies kraujo kvapą.

(1.2) Kiekvienam graikui įprastiems vaizdiniams Hėrakleitas suteikia papildomą prasmę. Hadas (῞Αιδης) paraidžiui gali būti aiškinamas kaip "neregimybė, neregimasis" (ἀϊδής) (beje, jonėniškoje Hėrakleito tarmėje žodis "Hadas" galėjo būti neaspiruojamas; plg. LSJ *s.v.*). Platono *Kratyle* (403 a) toks "Hado" aiškinimas pateikiamas kaip paplitusi nuomonė. Tad "neregimybėje", Hado tamsoje, kur rega nebenaudinga, sielos pažįsta uosdamos (plg. fr. 115).

(2) Anot Mondolfo ir Serra (p. 188), Hėrakleitas išjuokia pasenusius požiūrius į anapusinį gyvenimą (plg. fr. 30).

**117.**
*Kaip voras, tinklo vidury tūnodamas, junta, kai tik musė kurį nors jo siūlą nutraukia, ir kuo skubiausiai ten bėga, tarsi dėl trūkusio siūlo sielvartaudamas, taip ir žmogaus siela, kurią nors kūno dalį sužeidus, skubėdama tenai lekia, tarsi nepakeldama kūno, su kuriuo tvirtai ir darniai sujungta, sužeidimo.*

Fragmentas nėra paties Hėrakleito žodžiai, bet nėra ir visai neautentiškas, kaip manė Marcovichius. Hisdosas remiasi Kleantu, o Kleantas tikrai turėjo Hėrakleito tekstą. Citavimo būdas ir kontekstas rodo, kad pastraipa nėra stoiška. Tad manytina, jog pagrindinė mintis (kūne glūdinčios sielos prilyginimas vorui voratinklio centre, kur jis vienodai nutolęs nuo juslinės kūno "periferijos") greičiausiai yra paties Hėrakleito (plg. Dilcher, p. 198-199; Serra, p. 160).

**118.**
*Sielai būdinga save plečianti žosmė.*

(1) Dauguma leidėjų fragmentą laiko neautentišku ar abejo-

tinu, mat 1) Stobajas jį priskiria Sokratui; 2) išlikę paraleliniai Aristotelio apibrėžimai, kuriuos jis priskiria Ksenokratui: "siela esanti pats save judinantis skaičius" (*de anima* A 2, 404 b 29; A 4, 408 b 32; Aetijus IV 2, 3-4 šią nuomonę priskiria Pytagorui). Kita vertus, ψυχῆς λόγος Hėrakleitas mini fr. 103. Be to, Stobajas šį fragmentą cituoja išsyk po Hėrakleito fr. 80, tad antraštė "Sokrato" (Σωκράτους) galėjo būti įterpta vėliau, nes fragmentas Stobajo buvo laikomas ištara apie "protą", vidinę žmogaus galią, o pats Stobajas kitoje vietoje proto vadinimą λόγος priskiria būtent Sokratui (IV 39, 19). (Hėrakleito atveju tokia λόγος vartosena būtų anachronistinė.) Tad tikėtina, jog fragmentas Sokratui buvo priskirtas klaidingai.

(2) Suvokdami λόγος pamatine "teksto visumos" prasme, nesunkiai suprasime ir šį fragmentą. Kalbama apie patirties galią spontaniškai plėstis, įtraukti naujus elementus - tai tarsi nesibaigiantis pasakojimas, prie kurio laikui bėgant prirašomi vis nauji prierašai. Koks sielos *logos* galios nuolat plėstis santykis su sielos *logos* gyliu fr. 103, įtikinamiau atsakyti sunku - nurodoma negalimybė "atrasti sielos ribas", sielą adekvačiai pažinti galbūt siejasi būtent su šiuo sielos *logos* nepabaigiamumu, save transcenduojančiu pobūdžiu: sielos aprašymas visada nepakankamas, už kiekvieno aprašymo atsiveria naujo, platesnio aprašo reikalaujanti vidujybės gelmė.

**119.**

*Į tą pačią upę neįmanoma dusyk įžengti.*

(1.1) Fragmento autentiškumą laiduoja tai, kad jis cituojamas jau pačių ankstyviausių autorių - Platono (*Crat.* 402 a) ir Aristotelio (*Met.* Γ 5, 1010 a). Edwardas Hussey mano, kad šią išraišką Hėrakleito ištarai apie tėkmę (fr. 110) bus suteikęs patsai Kratylas, idant galėtų efektingai sufomuluoti savąją kritiką - jog į tą pačią

upę neįmanoma įžengti nė sykio. Hussey remiasi prielaida, kad šį fragmentą dera suprasti pažodžiui: "Šitaip neigti kaitoje išliekančios vienybės buvimą yra nehėrakleitiška, bet tai labai charakteringa Kratylui" ([2], p. 55). Tačiau toli gražu neakivaizdu, kodėl turėtume šį fragmentą suprasti pažodžiui, kaip besąlygišką neigimą, kai jis akivaizdžiai yra paradoksas, savo neigimu tik patvirtinantis to, ką jis neigia, galimybę: į tą pačią upę dusyk įžengti *įmanoma* - tai ir yra fragmento esmė (plg. (2)). Tad suformuluoti savo kritiką Kratylas galėjo ir neparafrazuodamas sau patogiu būdu fr. 110 - užteko, kad jis nesuprastų aptariamajame fragmente glūdinčio paradokso.

(1.2) Iš trijų teksto versijų bene autentiškiausia bus vėlyviausia, pateikiama Plutarcho (ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ). Bollackas-Wismannas (p. 268) įtikinamai paaiškina kitų dviejų versijų genezę iš pirmapradžio teksto: Platonui pritaikant Hėrakleito fragmentą dialogo kalbėsenai, atsiradusi antrojo asmens forma "Dusyk į tą pačią upę neįžengtumei" (δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης); Aristotelis ištikimesnis pirmykščiam Hėrakleito tekstui - jis tik šiek tiek sunormina sintaksę, panaikindamas sintaksinę simetriją (apie kurią žr. žemiau) ir perkelia žodį "dusyk" į pradžią, kad Hėrakleito teiginį galėtų vaizdžiau supriešinti su Kratylo teze: "Kratylas... priekaištauja ir Hėrakleitui, pasakiusiam, kad dusyk į tą pačią upę įžengti neįmanoma (δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι) - jis pats manė, kad nė sykio (οὐδ' ἅπαξ)".

(1.3) Plutarcho versijos autentiškumą remia neįprasta, kitų fragmentų chiastinėms struktūroms artima sintaksė: perskeltas ir į sakinio pradžią bei galą nukeltas papildinys "į tą pačią upę" (ποταμῷ ... τῷ αὐτῷ) apgaubia, "įrėmina" sakinį. Tokios pozicijos sakinyje dėka papildinys "į tą pačią upę" skaitant natūraliai akcentuojamas labiau, negu centrinė sakinio dalis - "dukart įžengti neįmanoma". Šis skaitymo, loginės intonacijos lygyje iškylantis prieštaravimas tarp netiesiogiai upės tapatybę teigiančio papildinio ir eksplicitiškai tą tapatybę neigiančios sakinio prasmės fragmento turinio ly-

gyje perauga į paradoksą, kuris, tapatybę neigdamas, ją patvirtina.

(2.1) Ilgą laiką vyravo nuomonė, kad "upė" yra pasaulio, esamybės visumos alegorija ar prilyginimas, ir nuolat nuo savęs nutolstanti, kas akimirką sau netapati upės tėkmė išreiškianti pasaulį sudarančių daiktų kintamumą (bene plačiausiai šią sampratą buvo išplėtojęs Guthrie, p. 465-469). Kalbėta netgi apie menamą Hėrakleito "mokymą apie tėkmę" (*Fluxuslehre*), kuriame "tėkmė" yra būtent medžiaginio daiktų kintamumo ir nestabilumo provaizdis.

Tačiau, prieš siūlant interpretaciją, reikia atsakyti į klausimą, kiek plačios fragmento filosofinės implikacijos: kiek tai yra "paprastas" atskiro "priešybių vienybės" dėsnio varianto pavyzdys iš betarpiškai patirčiai prieinamos tikrovės srities, o kiek - prilyginimas ar alegorija, eksplikuojantis fundamentalesnes tikrovės struktūras?

Hėrakleito mąstymo kontekste pati tokia perskyra gan beprasmiška. Jam svarbios filosofinės prasmės struktūros nėra abstraktūs principai; konkretūs kasdienybės faktai jose turi dalį lygia greta su galutiniais tikrovės pamatais: tie konkretūs faktai gali juos padėti iškelti paviršiun, ir nedera teigti, kad konkretybė, kasdienė patirtis mąstymo požiūriu mažiau privilegijuota. Todėl, kalbant apie Hėrakleitą, itin pavojinga daryti prielaidas apie tai, kas yra "tikrasis" jo mokymo turinys, o kas įtraukta tik pavyzdžio ar prilyginimo dėlei. Hėrakleito mąstymas konkretybėms teikia lygiai universalų vaidmenį, kaip ir "abstraktiems" - kiek apie tokius įmanoma kalbėti - konceptams (Viena Išmintinga, Žosmė, Gimtis). Be to, konkretybėmis jis operuoja, nenuslysdamas į "mokslinius" aprašymus, neaukodamas mąstymo universalumo atskirybės dėlei.

Tuo tarpu apie aukščiau išdėstytą Hėrakleito *Fluxuslehre* teoriją galima pasakyti tiek, kad jos šalininkai Hėrakleito mokymo "tikruoju" turiniu nekritiškai laiko išorinio pasaulio paaiškinimą medžiaginių virsmų terminais, konkrečius pavyzdžius ir įvaizdžius laikydami "prilyginimais" tam "tikrajam" turiniui išreikšti.

(2.2) Teiginys "Į tą pačią upę neįmanoma dusyk įžengti" upės įvaizdžiu neigia bet kokios tapatybės ir tęstinumo laike galimybę. Tačiau tam, kad tokį teiginį būtų įmanoma suformuluoti, reikalinga išankstinė "tos pačios (tapačios) upės" samprata - tik žinant, kas yra tapatybė ("ta pati upė"), įmanoma tapatybės galimybę neigti. Šitaip Hėrakleito tvirtinimas suardo pats save, kadangi jo neiginys pačiu savo neigimu patvirtina savo priešingybę: tapatybė yra pirminė netapatybės atžvilgiu kaip sąlyga, įgalinanti netapatybę teigti ir mąstyti. Kiekviena netapatybė yra (ne)tapatybė, implikuojanti tapatybę kaip savo galimybės sąlygą. Taigi pats netapatybės buvimas patvirtina pirmapradę tapatybę; kiekvienoje netapatybėje valdo tapatybė - maždaug šitaip galima būtų perteikti Hėrakleito įžvalgą.

**120.**

*Išsisklaido ir vėl susirenka, o greičiau jau nei vėl, nei vėliau, bet vienu metu susitelkia ir nuslūgsta, ir ateina, ir nueina.*

(1) Iš fragmentą sudarančių veiksmažodžių trijų porų vidurinė Hėrakleitui greičiausiai nepriklauso: pirma, joje kitais žodžiais aprašomas tas pats veiksmas, kaip ir pirmoje; antra, ši pora, (ne taip, kaip kitos dvi) visiškai įtraukta į paaiškinančią Plutarcho frazę: "*Mat* neįmanoma dukart įžengti į tą pačią upę, *pasak Herakleito, nei mariąją esmę dusyk sugriebti pastovioj padėty, tačiau dėl kaitos smarkumo ir greičio [ji]* išsisklaido ir vėl susirenka, *o greičiau jau nei vėl, nei vėliau, bet vienu metu susitelkia ir nuslūgsta,* ir ateina, ir nueina".

(2) Paprastai fragmentas aiškinamas kaip žmogaus egzistencijos nepastovumo (Kahn [1], p. 169), medžiaginės daiktų kaitos (Kirk-Raven, p. 195-197) ar priešybių virtimo viena į kitą skirtingų atvejų (Mondolfo *ap.* Diano, p. 124) aprašas. Keturi jo veiksmažodžiai, suvokti pirmine prasme, apibūdina upės vandenis, ir sąsaja

su upe mus kreipia į išorinio pasaulio patirties aprašymą fr. 110.

Nors iš to, kas išliko, apie fragmento prasmę spręsti beveik neįmanoma, priešingų prasmių žodžių sugretinimas įtaigoja, jog čia turime reikalo su paradoksais, forma primenančiais fr. 52 συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον "sutelktis išskirtis, darna nedarna": veikiausiai išlikę priešingų reikšmių veiksmažodžiai apibūdina tą patį subjektą, tikriausiai upę. Visiškai tikėtina, kad ši ištara, kaip ir fr. 110, aiškino ir grindė Hėrakleito teiginį, jog "į tą pačią upę neįmanoma dusyk įžengti": upės vandens "išsisklaido ir vėl susirenka, ir ateina, ir nueina". Galbūt, kaip liudija Plutarchas, šie žodžiai buvo Hėrakleito ištarti pažintiniame kontekste.

**121.**

*Į tas pačias upes įžengiame ir neįžengiame, esame [jose] ir nesame.*

(1) Iš visa ko sprendžiant, fragmentas nėra autentiškas - greičiausiai jis yra fragmentų 119 ir 110 apibendrinimas. Panaši tų pačių Hėrakleito fragmentų kontaminacija pasitaiko Senekos raštuose (*ep.* 58, 23: *in idem flumen bis descendimus et non descendimus* - "ton pačion upėn dusyk įžengiame ir neįžengiame"), ir tai greičiau liudija prieš aptariamojo fragmento autentiškumą: Senekos atvejis rodo, kad dar Antikoje du Hėrakleito "upinius" fragmentus magėjo sulieti į vieną, racionalesnę ir ne tokią miglotą ištarą. Galiausiai, šią ištarą cituojantis Hėrakleitas Alegoristas yra ne itin patikimas autorius: iš kitų trijų Marcovichiaus įtrauktų jo reminiscencijų bei citatų iš Hėrakleito Efesiečio viena (fr. 20) smarkiai iškraipyta ir netiksli, o kitų dviejų fragmentų (55 ir 56) jis apskritai cituoja tik trupinius.

(2) Kad ir būdamas parafrazė, fragmentas yra gan ištikima Hėrakleito dvasiai išvada iš jo "upės fragmentų". Mackenzie netgi atsisako laikyti jį parafraze ir imasi iš fr. 119, 121 bei 110 atstatyti

nuoseklią "upės" paradokso loginio eksplikavimo seką[68]: paradoksas "Į tą pačią upę neįmanoma dusyk įžengti" meta iššūkį sveikam protui, patvirtinančiam tokio įžengimo galimybę, - kita vertus, paradokso teiginiui neleidžia prieštarauti patirties duomenys, teigiantys, jog kiekvieną sykį brendant upė jau nebe ta pati, kaip praeitą kartą. Po pirmo teiginio skaitytojas pats patenka į paradoksą, prieštaringą būseną, kai mąstymas pateikia vienas kitam prieštaraujančius sprendimus. Šią prieštaravimo būseną suformuluoja ir užaštrina fr. 121: "Į tas pačias upes įžengiame ir neįžengiame, esame [jose] ir nesame". Galiausiai paradoksas išsprendžiamas fr. 110, suderinančiu prieštaringus proto sprendimus: "Tosna pačiosna upėsna įžengiantiems atplūsta vis kiti ir kiti vandens" (plg. Mackenzie, p. 2-4).

**122.**

*Kisdama rymo: vargas ir triūsti tiems patiems, ir jų valdomam būti.*

(1) Plotinas apie šį fragmentą sako: "Atrodo, [Hėrakleitas] pateikia palyginimą, nepasirūpinęs savo teksto išaiškinti, - esą, ir mums reikia ieškoti savy pačiuose, kaip ir jis ieškodamas rado" (IV 8).

(2.1) Nors abu fragmento sakiniai Plotino tekste atskirti, tačiau veikiausiai sudaro tą pačią ištarą, nes jie vienas kitą paaiškina.

(2.2) Iš ἀναπαύεσθαι prasmės dvilypumo kyla paradoksas: veiksmažodis reiškia "rymoti, likti nekintamam" ir "ilsėtis".

[68] "Kiekvienas upės fragmentas tiriamas kur kas griežtesne akimi būtent dėl to, kad slapčia laikomasi prielaidos, jog tik vienas iš jų gali būti tikras. Taigi pagrindas nepasitikėti bet kuriuo fragmentu yra reliatyvus; tad kiekvienu fragmentu abejojama pirmiausia dėl to, kad kitas galbūt geriau galėtų pretenduoti į tikrumą. Tačiau nepriėmus prielaidos, jog buvo tik vienas upės fragmentas, nėra absoliutaus pagrindo atmesti jokio šaltinio liudijimo" (p. 2).

(3) Sakinio veiksnys neįvardytas, kaip ir fr. 40. Veikiausiai numanomu šio sakinio veiksniu reikėtų laikyti ne kokį specifinį konotatą (pvz., kosminę Hėrakleito ugnį, kaip kad Marcovich [1], p. 213), bet rimtį, glūdinčią bet kokiame kitime; vienybę, esančią kiekvienoje skirtybėje.

Ištaros prasmę įžvelgti galime tik labai miglotai ir apytiksliai. Vienas galimas aiškinimas šis: kisdama, iš vienų priešybių pereidama į kitas, iš vieno pavidalo pavirsdama kitu, visa ko gilumine vienybė išlieka sau tapati, "rymo" ir, tame kitime išlikdama sau tapati, "ilsisi" - ἀναπαύεται, - mat jai būtų "vargas" rymoti nekintant - kurti bei palaikyti visą laiką tuos pačius pavidalus ir būti tik juose ir per juos suvokiamai, "jų valdomai" (tikriausiai būtent taip dera suvokti antrąją ištaros dalį apie "triūsą" ir "buvimą valdomam").

**123.**

*Šalti šyla, šilti šąla, drėgni džiūsta, sausi šlampa.*

(1.1) Ilgą laiką Hėrakleito leidėjus klaidino Hermanno, Tzetzo scholijų leidėjo, konjektūra: jis, leisdamas Tzetzo tekstą, kuriame šis Hėrakleito fragmentas cituojamas, rankraščio tekste savo nuožiūra pridėjo artikelį prieš pirmą būdvardį (τὰ ψυχρά), o visus kitus būdvardžius iš *pl. n.* pavertė *sg.* Tik po F. H. Sandbacho straipsnio (*Illinois Classical Studies* 2, 1977; nuoroda *apud* Marcovich [1]) grąžinta rankraštinė forma. Rankraštinis fragmento pavidalas kur kas subtilesnis, o vietoj abstrakčių "šilumos", "drėgmės", "sausumo" kalbama apie "šiltus", "drėgnus" ar "sausus" dalykus.

(1.2) Remdamiesi nuomone, kad šis fragmentas yra banalus žinomų tiesų pakartojimas kvazienigmišku pavidalu, Bollackas-Wismannas jį atmeta (p. 345). Tačiau ši išvada galioja tik laikantis jų sampratos, o suprastas kitaip fragmentas nebus banalus, taigi nebus ir neautentiškas.

(2) Fragmento forma yra dvigubas chiazmas; Deichgräberis pateikia tokią jo struktūros schemą: *a* → *b* → *b* → *a*, $a^1 \rightarrow b^1 \rightarrow b^1 \rightarrow a^1$ (p. 35). Anot Serra, "diskurso forma nurodo aprašomo fenomeno struktūrą: kadangi chiazmo figūra yra ratas, aprašytieji kitimai yra abipusiai" (p. 149). Tačiau formalios fragmento struktūros simetriją papildo leksinė asimetrija: po pirmos dalies statiškos ir uždaros žodžių simetrijos ψυχρὰ θέρεται, θερμὰ ψύχεται skaitytojas tikisi panašaus atitikimo ir antroje dalyje, tačiau ten neranda nė vienos bendrašaknių žodžių poros, o pavartoti žodžiai retesni ir neįprastesni, negu pirmoje fragmento dalyje - jie greičiau priklauso poetiniam, o ne aprašomajam žodynui, nors tą patį buvo galima suformuluoti ir "moksliškesne" kalba. (Apie leksikos poetiškumą: Deichgräber, *ibid.*, Snell [1], p. 132 ir išn. 2, nors Serra p. 149 ir ginčytų.) Po pirmos dalies statiško ir sauso "moksliškumo" Hėrakleitas ima kalbėti neįprastais ir spalvingais žodžiais. Nors aprašymo turinys lieka tas pats, aprašymo būdas išardo griežtą aprašomų virsmų uždarumą, kurį iš pirmo žvilgsnio teigia chiastinė fragmento struktūra (apie fragmento sandarą plg. Dilcher, p. 150).

(3) Walteris Bröckeris (straipsnyje *Heraklit zitiert Anaximander*) įrodinėja, kad šis fragmentas - tiesioginė citata iš Anaksimandro. Pasak jo, šie žodžiai sykiu su Anaksimandro fragmentu B 1 DK sudarą ištisinį tekstą, rekonstruojamą taip: "Šalta šyla, šilta šąla, drėgna džiūsta, sausa šlampa pagal būtinybę: mat jie vieni kitems atlieka bausmę ir duoda atlygį už neteisybę pagal laiko tvarką"[69] (p. 213). Nors beveik neįtikima, kad Hėrakleitas cituotų Anaksimandrą pažodžiui, greičiausiai šioje ištaroje jis vis dėlto turi omeny būtent pastarojo kosmogoninę sistemą, pasak kurios pasaulis atsiran-

[69] Graikiškas tekstas: ψυχρὸν θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται κατὰ τὸ χρεών· δίδωσι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

dąs iš Beribės (τὸ ἄπειρον), išsiskiriant priešybėms, kurių yra dvi poros: šiluma-šaltis bei sausuma-drėgmė (plg. liudijimus apie Anaksimandrą 12 A 9 ir 12 A 16 DK: "O priešybės esančios šilta, šalta, sausa, drėgna ir kt." - Simpl. *in Phys.* 150, 24 ["ir kt." Simplikijus bus pridėjęs nuo savęs]; "[I]š Vienio išsiskiria jame esančios priešybės, kaip sako Anaksimandras" - Arist. *Phys.* A 4, 187 a 12; cf. Hölscher [1], p. 32). Tad teigdamas, kaip regėsime toliau, kitimo implikuojamą šių savybių tapatybę, Hėrakleitas ne tiek cituoja Anaksimandrą, kiek jį koreguoja ir ginčija.

(4.1) Kitimas iš "šilto" į "šaltą" ir *vice versa*, pati tokio kitimo galimybė suponuoja, egzistuojant tąsą, kontinuumą, kurio ribose tie kitimai gali vykti. Idant A galėtų pakisti į B, giliąja prasme A jau turi "būti" B - "turėti savyje" B kaip kitimo galimybę; maždaug toks turėjo būti Hėrakleito mąstymo sąvokų laukas. Vėliau Aristotelio analizė išskyrė "tai, kas kinta" ir "tai, kas glūdi po kitimu", ὑποκείμενον, *substratum*. Pastaroji sąvokinė schema išsilaikė iki mūsų dienų, ir kaltinimai Hėrakleitui dėl savybių (arba "to, kas kinta") neskyrimo nuo substrato (arba "to, kas glūdi po kitimu") neprideda nieko nauja prie analogiškų Aristotelio priekaištų (*Met.* Γ. 1010 a 7 *sq.*). Tačiau Hėrakleitui svarbiau ne fizinių kitimų analizė, o pats principas, kad kitimas bei skirtybė reikalauja tapatybės ir vienybės, idant jie galėtų būti (ir būti suvokti) kaip tokie.

(4.2) Kalbinis lygmuo suteikia dar vieną patvirtinimą tokiam fragmento aiškinimui. Visų keturių pavartotų veiksmažodžių darybinė reikšmė tokia, kad jų medialinė forma gali įvardyti ne tik kitimą, bet kaip šalutinę turėti ir būsenos reikšmę: θέρεσθαι, ψύχεσθαι, αὐαίνεσθαι ir νοτίζεσθαι reiškia ir "šilti", ir "būti šiltam, šiltuoti"; ir "šalti", ir "būti šaltam, šaltuoti"; ir "džiūti", ir "būti sausam, sausuoti"; ir "šlapti", ir "būti šlapiam, šlapiuoti". (Pastarųjų trijų žodžių pavartojimas "būsenos" reikšme užfiksuotas ir LSJ (*s.v.*)). Įprastinė, be abejo, yra kitimą nusakanti reikšmė, tačiau suvokus,

jog kitimas implikuoja dviejų priešingų būsenų tapatybę, skaitytojo suvokime turėjo aktualizuotis ir veiksmažodžiams būdinga būsenos reikšmė: "Šalti šyla [ir (todėl) yra šilti], šilti šąla [ir (todėl) yra šalti], drėgni džiūsta [ir (todėl) yra sausi], sausi šlampa [ir (todėl) yra šlapi]".

## 124.

*Saulė [...] yra kasdien nauja.*

(1.1) "Saulė" šiame fragmente dažniausiai suvokiama ir aiškinama pirmiausia kaip fizinis objektas, astronominis kūnas[70]. Saulės - Ἥλιος - asociacijos su mito ir dieviškumo sfera paliekamos nuošaly. Marcovichius ([1], p. 224) bei jo pasitelktas Dielsas netgi mano, kad fragmente esama "sąmoningos atakos prieš populiarius tikėjimus apie saulės dieviškumą". Vis dėlto Hėrakleito fragmentuose fizinis ir mitinis aspektai dar nediferencijuoti.

(1.2) Manoji interpretacija remiasi prielaida, kad šiame fragmente Hėrakleitas ne pateikia originalų paties rastą sprendimą (kaip

[70] Kone visi komentatoriai (išskyrus gal Bollacką-Wismanną - plg. p. 75) šio fragmento turinį interpretuoja eidami Aristotelio vėžėmis - jis pasakoja savo pirmtakų nuomones apie tai, kaip saulė nelyginant žvėris minta žemės išskiriama drėgme, kasnakt užgesdama ir papildydama per dieną išeikvotas kuro atsargas (*Meteor.* B 2, 354 b 33). Hėrakleito kosmologijai "rekonstruoti" pasitelkiamos ir Diogeno Laertijaus (IX 9, 3) minimos "puodynės" (σκάφαι). Manoma, kad saulė esanti "nauja" dėl to, kad visiškai pasikeičia ją sudaranti medžiaga (Marcovich [1], p. 223, *et alii*), ir kad Hėrakleitą bus įtakojusi Ksenofano kosmologija: "Ksenofanas [teigė, kad žvaigždės randasi] užsidegus debesims - kiekvieną dieną užgesdamos jos atgyjančios naktį, nelyginant *anglys:* patekėjimai ir nusileidimai esą užsidegimai ir užgesimai" (DK 21 A 38); taip pat: "O saulė atsirandanti kiekvieną dieną susikaupiant mažoms ugnelėms" (DK 21 A 33). Vis dėlto iš to, kas šiame fragmente pasakyta, sunku daryti taip toli siekiančias išvadas be išankstinių prielaidų apie Hėrakleito mokymo turinį. Aristotelio interpretacijos istorinis pagrįstumas, kaip žinia, daugiau nei abejotinas.

mano jį cituojantis Aristotelis), o suformuluoja išvadą, plaukiančią iš graikų kasdienės patirties ir archajinės epochos mitinio pasaulėvaizdžio. Aptarinėdamas Faetonto mitą ir su juo susijusius mirties bei prisikėlimo įvaizdžius, Nagy teigia: "Okeano vaidmenį žmonių atžvilgiu galima aprašyti taip: kai miršti, vėjo gūsis nuneša tavo dvasią lig tolimiausių Vakarų, kur tave numeta į Okeaną; kirtęs Okeaną, pasieki aną pasaulį, esantį po žeme. Analogišką vaidmenį Okeanas atlieka pačios Saulės atžvilgiu: besileidžiančiai Saulei pasiekus tolimiausią Vakarų tašką, ir ji panašiai įkrenta į Okeaną; prieš patekėdama tolimiausiuose Rytuose, ji tūno pasislėpusi po žeme. Patekėdama Saulė iškyla iš Okeano tolimiausiame Rytų taške (*Il.* VII 421-423; plg. *Od.* XIX 433). Tad Saulės judėjimas į ir iš Okeano pasitarnauja kaip kosminis mirties ir atgimimo modelis. Iš žmogiško požiūrio taško žvelgiant, Saulė miršta Vakaruose tam, kad atgimtų Rytuose" (Nagy [1], p. 246).

Pasak Nagy, "graikų epo kalbėsenoje jis [Hėlijas] minimas tarp nemirtingų dievų. Vis dėlto saulės judėjimas įtaigoja mirties ir prisikėlimo temą." (*Ibid.*, p. 241.) Hėlijas yra dievas, "nemarusis", ἀθάνατος, - drauge jis kasdien naujas, kasdien prisikelia ir miršta, yra marus, θνητός. Tad dieviškoji Saulė įkūnija priešybių vienybę, yra vienas iš fr. 20 minimų ἀθάνατοι θνητοί, "mariųjų nemariųjų".

(1.3) Galiausiai ištaros turiniui neabejotinai priklauso ir tas paradoksas, kad tvirtinti ir suvokti kasdienį saulės naujumą galima, tik remiantis pirmine "saulės", kaip kažką sau tapataus žyminčio vardo, tapatybe (kuri regėti būtent kalbiniame, *logoso* lygmeny).

**125.**

*Saulė neperžengs saiko - antraip ją atras Erinyjos, Teisybės padėjėjos.*

(1.1) Homėrinėje kalboje kitas Saulės dievo Hėlijo vardas yra

Hyperionas, Ὑπερίων. Įprastinės epiniam formatui pritaikytos formulės yra Ὑπερίων Ἠέλιος (*Il.* VIII 480 *et al.*) arba ἀΗέλιος Ὑπερίων (*Od.* XII 133); trissyk Saulė vadinama tiesiog Hyperionu (*Il.* XIX 398, *Od.* I 24, *hymn. Ap.* 369 (191)). Homėriniuose tekstuose tik vieną kartą Hyperionas yra ne Hėlijas, o Hėlijo tėvas (*hymn. Hom.* 31, 4)[71]. Nors tikroji šio dievo vardo etimologija yra "viršesnysis", lot. *superior* ekvivalentas (Heubeck I, p. 72), Ὑπερίων pažodžiui reiškia "einąs virš, peržengiantis" (iš ὑπὲρ ἰών), taigi tą patį ką ir ὑπερβαίνων. Sakydamas Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα Hėrakleitas daro aliuziją į kitą mitologinį Saulės vardą, ir jų sąskambį paverčia paradoksu: "Peržengiantysis neperžengs saiko", arba "Einantysis-viršum neperžengs saiko..."

(1.2) μέτρα "saikų" (ar "saiko") prasmė šiame fragmente nėra nei vien laikinė, nei - juo labiau - erdvinė. (Taip siūlo Marcovichius [1], p. 195 μέτρα laikydamas Saulės "orbita".) μέτρα greičiau ženklina dienos ir nakties kaitos ritmingumą.

(1.3) Verta atkreipti dėmesį, kad Erinyjų, keršto ir atpildo deivių, kurių varde ryškiai regėti ἔρις "vaidas" šaknis, ryšys su Teisybe (Ἐρινύες Δίκης ἐπίκουροι) šiame fragmente atkartoja sugretinimą δίκη ἔρις "teisybė vaidas" fr. 14.

Hėrakleito įžvalgą, kad daiktus į priešybes, į besivaidijančias puses dalijantis "Vaidas" sutampa su aukščiausia Teisybe (δίκη) papildo mitologijai žinoma tiesa, jog Teisybei įgyvendinti būtinos keršto ir atpildo deivės Erinyjos, "Vaidingosios", kaip būtų galima skaityti jų vardą hėrakleitinių asociacijų kontekste.

Papildomos šviesos fragmentui suvokti teikia sąsajos su kitu "soliariniu" kontekstu - fr. 133 (plg. komentarą, (1.1); aptariamajam fragmentui itin svarbi ten pateikiama Platono *Kratylo* citata). Hė-

[71] Tačiau Hėsiodo *Teogonijoje* Hyperionas visuomet vaizduojamas kaip vienas titanų, Gajos ir Urano vaikas (*Theog.* 133-134), savo sesers Tejos vyras, Hėlijo, Selėnės (Mėnulio) ir Ėos (Aušros) tėvas (*Theog.* 371-374).

rakleitas šiame fragmente ne tik remiasi mitologiniais *topoi*, bet ir demitologizuoja savo vartojamus vaizdinius: jeigu mitologiniame pasaulėvaizdyje Saulė buvo suvokiama kaip teisybės sergėtoja, tai ši ištara parodo, kad netgi Saulė pavaldi Teisybei ir jos padėjėjoms, įkūnijančioms pamatinės pasaulio sąrangos dėsnius.

(1.4) Tvirtu abiejų sakinio tarinių *futurum* Hėrakleitas mėgina išsakyti tai, ką vėlesnėje kalboje pradėta vadinti "metafizine būtinybe". Visagalio tikrovės įstatymo veikimui nusakyti Hėrakleito kalba nežino kitų būdų, kaip *futurum* ir *casus irrealis*.

(2) Šis Hėrakleito fragmentas parodo, kad ir juslėmis regimi tikrovės reiškiniai laikosi griežtai nustatytų dėsnių, "dėsnius" suprantant ne deskriptyvine, o preskriptyvine prasme. Įstatymų galiojimas rodąs, kad tikrovė priklausoma nuo principo, kuris kiekvienam daiktui paskiria jo vietą ir buvimo būdą. Tą principą Hėrakleitas vadina "Teisybe" - nuo jo priklauso tikrovės sąranga: susiskaidymas priešybėmis (plg. fr. 14) ir ritmingas laiko cikliškumas.

**126.**
*Jei Saulės nebūtų, nepaisant kitų žvaigždžių, būtų naktis.*

(1) Ginčijamasi dėl žodžių ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων "nepaisant kitų žvaigždžių" (*arba:* "kitų žvaigždžių dėka") autentiškumo. Kirkas (*cit. ap.* Serra, p. 150) mano, kad Plutarchas į savo esė *de fortuna* šiuos žodžius įvedė, norėdamas pabrėžti analogiją su savo paties konstrukcija ἕνεκα τῶν αἰσθήσεων (juoba kad šių žodžių nėra Pseudo-Plutarcho rašinyje *aqua an ignis utilior sit*, kur šis Hėrakleito fragmentas irgi cituojamas). Tačiau Plutarchas greičiau visą fragmentą pacitavo, idant pailiustruotų savo paties retorinę konstrukciją; jis sako: "Ir kaip kad, 'saulės nesant, nepaisant kitų žvaigždžių, manytume, jog yra naktis', kaip sako Hėrakleitas, lygiai

taip ir žmogus, jeigu neturėtų nei mąstymo, nei proto, *nepaisant visų juslių,* niekuo savo gyvenimu nesiskirtų nuo gyvulio". Be to, ginčijamus žodžius cituoja ir Klemensas, kurio priklausomybę nuo Plutarcho būtų sunku įtarti.

(2) Šiuo fragmentu Hėrakleitas turbūt siekia pagrįsti tezę apie dienos bei nakties vienybę ir dėl to veikiausiai užsipuola kasdienio proto diktuojamą dienos ir nakties apibrėžimą: "diena būva tada, kai nusileidžia žvaigždės ir pateka saulė, o naktis - tada, kai pateka žvaigždės ir nusileidžia saulė". Hėrakleitas teigia, kad žvaigždžių buvimas nakties radimuisi nesvarbus. Ir dieną, ir naktį jis apibrėžia per saulę: dieną - saulės buvimu, naktį - jos nebuvimu.

Šis dienos ir nakties paaiškinimas vienu veiksniu ("saule") galbūt ir įgalina Hėrakleitą teigti, jog diena ir naktis "yra viena" (fr. 127) ir kad "kiekvienos dienos prigimtis viena" (fr. 128), - ir tuo remiantis priekaištauti Hėsiodui, skyrusiam dieną bei naktį ir laimingas bei nelaimingas dienas.

**127.**

***Daugybės mokytojas - Hėsiodas, dėl kurio jie įsitikinę, kad jis itin daug žinąs, - tas, kuris nepažino dienos ir nakties: juk yra viena!***

Hėsiodas *Teogonijoje* Naktį ir Dieną vaizduoja kaip dvi atskiras būtybes: "Iš Chaoso gimė Erebas ir juoda Naktis, / o iš Nakties vėlgi Gaisas užgimė ir Diena" (123-124). Fr. 126 dienos ir nakties kaitą aiškina vieno veiksnio ("saulės") buvimu arba nebuvimu, o fr. 18 sako: "Dievas: diena naktis..."

Veikiausiai diena ir naktis Hėrakleitui yra dvi priešybės, kurios pačios savo galimybės pakeisti viena kitą dėka priklauso gilesnei jas jungiančiai laiko tėkmės vienybei ir dėl to (šios vienybės atžvilgiu) sutampa, yra identiškos kaip *tos pačios* laiko tėkmės skirtingos

atkarpos, žmonių vadinamos skirtingais vardais pagal tai, kaip skirtingai jie jas patiria (plg. fr. 18); kitokį pagrindą, kuriuo remdamasis Hėrakleitas galėtų teigti pamatinę dienos ir nakties vienybę, įžiūrėti sunku. Tad Hėsiodas, pavadindamas Dieną Nakties vaiku, teigia, jog tai dvi būtybės, taip implikuodamas esminį jų skirtingumą ir nelygybę. Jis nesuvokia, kad Diena ir Naktis - tai ne dvi skirtingos būtybės, o dvi tai pačiai laiko tėkmei priklausančios atkarpos, kurias žmonės išskyrė pagal tai, ar saulė šviečia, ar ne[72].

**128.**

*Hėrakleitas teisingai paprieštaravo Hėsiodui, laikančiam vienas [dienas] lemtomis, kitas - nelemtomis: mat nežino kiekvienos dienos prigimtį vieną esant.*

(1.1) Sunku nustatyti, kur baigiasi autentiškas tekstas ir kur prasideda parafrazė arba kontekstas, kuriam Hėrakleito ištara buvo adaptuota. Marcovichius ([1], p. 224) autentiškais laiko tik žodžius φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν, kurį perteikia lotyniška Senekos liudijimo frazė *unus dies par omni est* (*ep.* 12, 7). Vis dėlto Hėrakleito tekste neabejotinai turėjo būti nuorodos ir į Hėsiodą, kuris *Darbuose ir dienose* skiria laimingas dienas, tai yra, dienas, palankias kokiam nors darbui, nuo nelaimingų dienų (eil. 765 *sq.*).

(1.2) Reinhardtas ([1] išn. 1, p. 177), Guthrie (išn. 1, p. 413) ir kiti šį fragmentą laiko ankstesniojo fragmento parafraze, tačiau ten Hėsiodui prikišamas *dienos* ir *nakties* išskyrimas į dvi būtybes, o čia kalbama tik apie *dienų* tarpusavio skirtumus.

[72] Galbūt esama sąsajų su fr. 131 nuostata, kad "tėvas yra savo paties sūnus" (plg. kom.) - kadangi Naktį galima suvokti tik per jos skirtybę nuo Dienos, taigi ir Naktis yra Dienos "vaikas", ir "motina", ir galiausiai šio abipusės priklausomybės ryšio dėka jos abi sutampa.

(2) Galėtų pasirodyti įtartinas iš pažiūros techniškas žodžio φύσις vartojimas frazėje "kiekvienos dienos prigimtis viena". Tačiau šio žodžio vartosena tokiame kontekste visai įmanoma, jei suprasime φύσις pirmaprade "kilimo, gimties, skleismo; atėjimo būti" prasme (plg. komentarą fr. 38). Tuomet fragmentas teigtų, kad "kiekvienos dienos kilmė viena", o tai puikiausiai atitinka fr. 126 įžvalgą, kad dienos atėjimas ir būtis priklauso tik nuo saulės, dėl to ir jos φύσις yra "viena".

**129.**

*Aušros ir vakaro ribos - Grįžulo Ratai, priešais Grįžulą - gaisinio Dzeuso ežiaženklis.*

(1.1) Strabonas šį Hėrakleito fragmentą nurodo, kalbėdamas apie *Il.* XVIII 489 eilutę, kur minima, jog "Grįžulas vienas neturi dalies srovėse Okeano" ["Grįžulu" išversta gr. ἄρκτος - "Meška"], - t.y. Grįžulas priklausąs nenusileidžiantiems žvaigždynams. Tai leistų šio fragmento "Grįžulą" laikyti nuoroda į tai, kas "niekad nenusileidžia" (fr. 133).

(1.2) Diano ir Serra fragmentą interpretuoja taip: žodžiai αἰθρίου Διός, "gaisinis Dzeusas", arba "Dzeuso gaisas" metonimiškai žymį "šviesos sritį" (p. 117). "οὖρος yra "ežiaženklis" ir dėl to "riba" (plg. τέρματα): gaisinio Dzeuso riba, esanti "priešais Grįžulą" (Šiaurę), turi ženklinti Pietus. Aušra ir vakaras atitinkamai būtų Rytai ir Vakarai" (p. 151). Pasak šios interpretacijos, Hėrakleito fragmentas viso labo tvirtina, jog Rytų ir Vakarų "ribos" yra Šiaurė ir Pietūs.

(1.3) Lebedev: "Gaisinio Dzeuso ežiaženklis" greičiausiai reiškia "giedros pabaigą", lietų laikotarpio pradžią, sutampančią su rudens lygiadieniu, kurį ženklina Arktūro patekėjimas (Arktūro, ἀρκτοῦρος, vardas anagramiškai įterptas į Hėrakleito fragmentą - ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος). Priešais rudens lygiadienį - pavasario lygiadie-

nis, kai lygiai vidurnaktį įvyksta Didžiųjų Grįžulo Ratų kulminacija. τέρματα "ribų" pirminė reikšmė - posūkių stulpai stadiono galuose: bėgdami nuo lygiadienio iki lygiadienio, aušra ir vakaras pakaitomis lenkia viena kitą: nuo rudens iki pavasario lygiadienių užskuba vakaras ir vėluoja aušra, nuo pavasario iki rudens ekvinokcijų - atvirkščiai (plg. Lebedev [3], p. 29-34).

**130.**

***a.*** *Susitinkant mėnesiams tris dienas iš eilės nesirodo [mėnuo] - pirmąją, o antroji - mėnesio pradžia: kartais jis pasikeičia per mažiau, kartais per daugiau [dienų].*

***b.*** *Mėnuo, pasirodęs trečiąją [dieną], tampa pilnatimi šešioliktąją [mėnesio dieną] per keturiolika dienų. To, ko trūksta iki saiko, atsikrato per trylika dienų.*

Šiedu Dervenės papiruse, komentare Odysėjai, atrasti nauji Hėrakleito fragmentai (o greičiau parafrazės) cituojami pagal tekstą, pateiktą Dilcher, p. 73. Pacituosime čia ir Dilcherio komentarą, tiksliai atskleidžiantį jų turinį ir paskirtį (kaip yra nustatęs Dilcherio cituojamas Muravjovas, aprašytieji reiškiniai atitinką tikrovę Efeso platumoje, - *ibid.*, išn. 37, p. 73).

"Atrodo, jog tai yra vienintelis išlikęs pavyzdys, rodantis Hėrakleito rėmimąsi empiriniais stebėjimais, ir Hėrakleito intencija visiškai aiški iš to, ką Hėrakleitas išveda. Mėnulio fazių kaitoje - ne taip, kaip saulės - iškyla tam tikri nereguliarumai. Mėnulio mėnesių sandūroje mėnulis neregimas vidutiniškai tris dienas, tačiau tiksli fazės be mėnesienos trukmė gali svyruoti nuo vienos iki penkių dienų. 'Kartais jis [mėnulis] pasikeičia per mažiau, kartais per daugiau [dienų].' Po to antras fragmentas paaiškina, kaip mėnulis, nepaisant šių nereguliarumų, išsaugo kaitos ritmą. Jeigu jis pasirodo tik trečią dieną (t.y. viena diena vėliau, negu tikėtasi), jis tampa

pilnatimi per keturiolika dienų, šešioliktą mėnesio dieną. Tačiau antroje mėnesio pusėje, dildamas, mėnulis panaikina atsilikimą - 'tai, ko jam perdaug/trūksta iki saiko', ir pasiveja sugaištą laiką, sudildamas tik per trylika dienų. Tad mėnulis vėl išnyks dvidešimt aštuntą dieną, idant susidarytų įprastinis mėnesis. Žodis ὑπόμετρον, kuris yra *hapaxlegomenon* (ar jis būtų nukaldintas Hėrakleito, ar ne), tiksliai kontrastuoja su fraze οὐχ ὑπὲρ μέτρα fr. 125. Tai, kas saulės atveju yra akivaizdu, mėnulio atžvilgiu dar reikia įrodyti. Tuo parodoma, kad ir mėnulis atitinka visuotinį gamtos pobūdį. Jis pats ištaiso bet kokius savo laikinus trūkumus. Jokia gamtos dalis negali peržengti jai nuskirtos vietos ir funkcijos. *Kosmos* reguliarumas dalyvauja taip pat ir visose variacijose. Ko vienur per daug, atsveria per mažai kitur, tad visuma išlieka nuolat įvairuojančiame, judančiame ir gyvame kitime" (p. 73-74).

## 131.

*a. Trisdešimties metų žmogus gali tapti seneliu: jis pasiekia vyrystę keturiolikos metų, kai jau gali pasėti sėklą, o jo sėjinys per metus gimsta ir po penkiolikos metų vėlei gimdo į save panašų.*

*b. Trisdešimt metų sudaro kartą pasak Hėrakleito, - per tą laiką pagimdžiusysis savo pagimdytąjį padaro gimdytoju.*

*c. Šį laiko tarpą Hėrakleitas pradėjo vadinti karta, kadangi jame telpa gimimo ratas, o gimimo ratu vadina laiką, per kurį žmogaus prigimtis nuo sėjos sugrįžta prie sėjos.*

*d. Hėrakleitas mėnesį vadina karta.*

Čia pateikiami tekstai yra vieno ar kelių neišlikusių Hėrakleito ištarų parafrazės ir reminiscencijos. Iš autentiško Hėrakleito fragmento yra Cenzorino, Plutarcho ir (Filonu besiremiančio) Jono Lydiečio išsaugotas žodis γενεά "karta". Šiuose fragmentuose (ir, atitinkamai, jų atspindimame Hėrakleito tekste) turbūt ne tiek rū-

pinamasi moksline prokreacijos galimybe, sulaukus keturiolikos metų, o: 1) laikiniu dėsningumu, laiko tvarkos reguliarumu, kuriuo kartos keičia viena kitą[73], bei 2) "tėvo" ir "sūnaus" kaip tokių abipuse priklausomybe: vyras tampa "tėvu" tik pagimdęs sūnų, tad tam tikra prasme "sūnus pagimdo tėvą", (πατὴρ υἱὸς ἑαυτοῦ "tėvas - savo paties sūnus"), kaip sako hipotetinis Gadamerio rekonstruotas fragmentas ([2], p. 234-237; plg. [1], p. 61)[74]. Čia regime iškylant priešybių vienybės struktūrą įgyvendinantį abipusės tarpusavio priklausomybės santykį: sūnus yra savo tėvo tėvas, tėvas yra savo sūnaus sūnus.

## 132.

*[...] Laikai, kurie visa ką neša.*

(1.1) Mus pasiekęs tekstas greičiausiai nepilnas - jei galininką ὥρας dar galima būtų paaiškinti Plutarcho atliktu linksnio pakei-

[73] Jono Lydiečio fragmentas galbūt paaiškina ryšį tarp trisdešimties metų ciklo, Hėrakleito vadinamo γενεά, ir sudėtingo mėnulio fazių aprašymo fr. 130, - Jonas Lydietis pabrėžia, kad kaip "mėnesį" sudaro trisdešimt dienų, taip "kartą" sudaro trisdešimt metų. Išskyrus šią sandų skaičiaus analogiją, kokį nors ryšį tarp fr. 130 ir fr. 131 įžvelgti sunku.

[74] Hipolytas, pritaikydamas Hėrakleito fragmentams II-III amžių ribos krikščioniškos teologinės terminijos reikšmes, mėgino pagrįsti mintį, jog Noėto erezija, tapatinusi Dievą Tėvą su Sūnumi, esanti Hėrakleito mokymo apie priešybių tapatybę išvada, o ir pats Hėrakleitas tai minįs 1, 12, 18, 40 ir 61 fragmentuose. Noėto patripasianizmą Hipolytas kildina iš Hėrakleito mokymo: "Dabartiniai erezijos vadovai nežino, kad [šios jų teiginių dalys] yra [Hėrakleito] Tamsiojo, manydami esant Kristaus" (*refut.* IX 8, 1; plg. Muravjov, [1]). Mums svarbus Hipolyto analizės būdas: nagrinėdamas Hėrakleito pateikiamus priešybių vienybės pavyzdžius, Hipolytas vieną priešybių poros pusę laiko amžinai esančio (αἰών) Dievo Kūrėjo, kitą - Įsikūnijusio Žodžio (Λόγος) atributu. Prieš pradėdamas smulkesnį Hėrakleito mokymo aptarimą, Hipolytas taip

timu, kurio reikia citatai sklandžiai įterpti, tai net ir tada iš sakinio lieka tik veiksnys ir prijungiamasis sakinys. Neaiškios ir citatos ribos, tačiau dauguma mokslininkų sutaria, kad Hėrakleitui priklauso tik čia pateiktieji žodžiai.

(1.2) Fragmento metrika atitinka hegzametro eilutės antros dalies metrinę schemą: —|— —|— ∪ ∪|— ∪. Tai gali reikšti, jog Plutarchas cituoja metrinę Hėrakleito versiją, arba kad Hėrakleitas pats cituoja epą (Marcovich [1], p. 240), arba kad tai tiesiog sutapimas.

(2) Kaip rodo Austino homėrinių kontekstų tyrinėjimai, ὥρα pirmine prasme anaiptol nereiškia "metų laiko, tam tikro metų periodo, *season*", greičiau ši prasmė antrinė, kylanti iš abstraktesnės sąvokos, kuria žymimas "laiko" kaip "tam tikram veiksmui tinkamo

trumpai nusako jo poziciją: Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον... "Taigi, Hėrakleitas sako, kad Visetas yra dalus nedalus, radęsis nesiradęs, marus nemirtingas, Žodis Amžinybė, Tėvas Sūnus, Dievas - teisingas..." (*refut.* IX 9, 1).

Kaip pastebėjo Gadameris, kone visas šios sekos opozicijas galima nesunkiai identifikuoti su kokiais nors Hėrakleito fragmentais (tik "dalus ir nedalus" greičiausiai bus paties Hipolyto savo žodžiais suformuluota išvada apie Hėrakleito mokymą; žodžiai - διαιρετὸν ἀδιαίρετον - priklauso teologinei - ar trinitologinei - to meto terminijai, - plg. Lampe G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. - Oxford: Clarendon Press, 1961. - *S. v.*). Opoziciją "marus ir nemirtingas" paaiškina fr. 20 ir 21, "Žodis ir Amžinybė" - fr. 1 ir 61, "Dievas - teisingas" - fr. 16. Tai rodytų, kad ir likusios dvi opozicijos nėra be atitikmenų Hėrakleito fragmentuose. Ir jeigu dėl "radęsis ir nesiradęs" dar galėtume dvejoti, remdamiesi šių žodžių priklausomybe teologiniam kontekstui, tai abi likusios poros: "radęsis ir nesiradęs, tėvas ir sūnus" aiškiai nurodo į kažkokį apie tėvystės ir sūnystės tapatybę kalbantį kontekstą. Šiais sumetimais ir krikščioniškiesiems autoriams neįprasta žodžio γίγνεσθαι vartosena remdamasis, Gadameris manosi turįs pagrindo iš Hipolyto tekstų rekonstruoti hipotetinį pirminį Hėrakleito tekstą πατὴρ υἱὸς ἑαυτοῦ.

meto" aspektas: "*hora* yra kelių skirtingų faktorių susijungimas vienu metu", įgalinantis kalbėti apie "*hora* pietums" (*Od.* XIV 407), "*hora* pasakoti pasakojimus" (*Od.* XI 379). *Hora* kaip "abstrakčios sąvokos - meto, kai įvairūs daiktai vieningai sąveikauja" reikšmę patvirtina ir hėsiodiniai Horų vardai - *Eunomia* "Teisėtumas", *Dikē* "Teisybė" ir *Eirēnē* "Taika" (*Theog.* 902; žr. Austin [2], p. 87-88).

Tad ir šiame fragmente visai nebūtina laikytis skaitymo: "Metų laikai, kurie visa ką teikia". Čia Hėrakleitas veikiau kalba apie tai, kad "visi daiktai" (πάντα) yra laiko tėkmės nešami, jie randasi, būva ir žūva, atėjus skirtam metui (ὥρα). Žodžiu, šioje Hėrakleito ištaros nuotrupoje galime įžvelgti sinchroniškai daugingos tikrovės (πάντα, "visi daiktai"), taip pat ir diachroninio daugingumo svarstymą - šią problemą Hėrakleitas sprendžia "upės" įvaizdžiu (fr. 110) ir amžinasties kaip "žaidžiančio vaiko" simboliu fr. 61.

**133.**

*Kaip gi kas nors pasislėptų nuo to, kas niekad nenusileidžia?*

(1.1) Šiame fragmente Hėrakleitas naudojasi mitologiniu "visaregės Saulės", Ἥλιος πανόπτης įvaizdžiu. Hėlijas "visa regi ir visa girdi" (*Il.* III 277, *Od.* XI 109; cf. Soph. *El.* 175); Hėsiodas (*Erga* 267-268) sako: "Visa išvydusi Dzeuso akis ir visa regėdama / žvelgia į ką tik panori, ir nieks nuo jos nepasislėptų..."; Pindaras panašiai kalba apie "Dievą", θεός: "Jeigu nuo Dievo tikisi vyras koksai pasislėpti ką pikto darydamas, klysta" (*O.* I 64).

Tad ištaros kontekstas daugmaž aiškus - Hėrakleitas ima tradicinį mitologinį "visaregės saulės" arba "Dzeuso akies" įvaizdį, iš mitologinės formulės drauge pašalindamas su ja susijusią figūrą - patį Hėliją. Mitologiniu kontekstu Hėrakleitas pasinaudoja tarsi pakopa savo skelbiamai aukštesnei tikrovei nurodyti. Archainiame pasaulėvaizdyje Saulė-Hėlijas vykdė teisybės priežiūrą, 125

fragmente Saulę Hėrakleitas aiškiai subordinuoja kosminės Teisybės (Δίκη) dėsniams, o aptariamasis fragmentas visas priežiūros teises suteikia tam, kas, kitaip negu Saulė, "niekad nenusileidžia".

(1.2) Panašų vaizdą pateikia Platono *Kratylo* epizodas, veikiausiai tiesiogiai susijęs su fr. 125 ir 133 (jame po kelių Sokrato cituojamų pašnekovų kaukėmis veikiausiai slepiasi vis tas pats nuolat išsprūstantis Hėrakleitas): "Iki šios vietos daugelis sutinka, kad teisingumas (τὸ δίκαιον) yra tai, ką dabar kalbėjome, o kadangi aš, Hermogenai, atkakliai šituo domiuosi, išgirdau slapčia man sakant visus tuos dalykus, kaip antai: jog teisingumas ir priežastis yra tas pat, - mat priežastis yra tai, per (διά) ką kas nors randasi, - kažkas sakė, kad per tai ir Dzeusą (Δία) šitaip vadinti yra teisinga. O kai aš, tai išgirdęs, palengva imu jų klausinėti ne menkesnio dalyko: 'Jei šitaip yra, kilnusai, tai kas yra teisingumas?', - tuomet jiems rodosi, kad klausinėju daugiau, negu dera, ir kad peršoku ribą. Tuomet jie sako, kad jau užtektinai girdėjau, ir, norėdami mane pasotinti, imasi vienas viena, kitas kita kalbėti, ir jau nebesutaria. Vienas sako, kad teisingumas (δίκαιον) tas pat, kas saulė, mat ji vienintelė persmelkdama (διαϊόντα) ir degindama (κάοντα) valdo esamybę. O kai tai kam nors sakau, džiaugdamasis gražų dalyką išgirdęs, tai šis išklausęs mane išjuokia ir klausia, ar aš kartais nemanąs, jog saulei nusileidus (δύῃ) tarp žmonių nebesą jokio teisingumo. Tada man prikibus, kad pasakytų, ką jis pats kalba šiuo klausimu, sako, kad [teisingumas -] ugnis; tai suprasti ne lengviau. Kitas sako, kad [teisingumas yra] ne pati ugnis, bet ugnyje esantis karštis. Dar kitas sakosi juokiąsis iš jų visų, o teisingumas esą tai, ką juo vadina Anaksagoras - tai esąs protas: jis vienvaldis ir su niekuo nesumišęs visus dalykus tvarko, visa ką persmelkdamas" (412 e-413 c).

(2.1) Heideggeris siūlo žodžius τὸ μὴ δῦνόν ποτε "niekada nenusileidžiantis" aiškinti taip: kadangi δύειν (δύνειν) yra veiksmažodis, vartojamas būtent saulės ir žvaigždžių laidai įvardyti, o jo

antonimas "soliariniame" kontekste esąs φύειν "kilti; *kituose kontekstuose:* gimti, skleistis", ir kadangi vieno iš antonimų neigimas implikuoja kitą porai priklausantį antonimą, tai τὸ μὴ δῦνόν ποτε galima suprasti kaip τὸ ἀεὶ φύον "amžinai kylantis/gemantis/besiskleidžiantis", o tai tas pat, kaip ir φύσις "(pri)gimtis" (p. 111-112).

Tačiau δύειν antonimas saulę apibūdinančios leksikos kontekste yra anaiptol ne φύειν, kurio LSJ ryšium su saulės ar žvaigždžių kilimu nė nemini, o ἀνατέλλειν. Tad perifrastiškai šiame fragmente nurodytą principą sutapatinti su φύσις, remiantis δύειν ir φύειν reikšmių antonimiškumu, nėra pagrindo.

(2.2) Tačiau kalbamasis fragmentas vis dėlto neabejotinai nurodo į visumos prasmę ir galutinį tikrovės pagrindą, kitur vadinamą λόγος, φύσις ar Ἓν Σοφόν. Priešingai nei saulė, ši prasminė ir ontologinė tikrovės sąranga "niekad nenusileidžia": ji, visa perskverbdama, visą laiką yra čia ir dabar, tad pasislėpti, išlikti slaptoje nuo jos neįmanoma.

Kadangi pasaulio prasminė struktūra sutampa su aukščiausiais dėsniais, legitimuojančiais žmonių elgesį (fr. 80, 82), tai tikėtina Serra (p. 184) interpretacija: pasak jo, "tai, kas niekada nenusileidžia", yra "moralės dėsnis mumyse". Tačiau fundamentalios šiame fragmente iškylančios pasaulio sąrangos nederėtų susiaurinti iki "moralės dėsnio". Šis fragmentas - ne tiek apie moralinio dėsnio galiojimo visuotinumą, kiek apie žmonių priklausymo pamatinei tikrovės sąrangai besąlygiškumą: nuo šios sąrangos "niekas nepasislėptų", ji be išlygų apima visus žmones ir visiems privaloma. Galutinis tikrovės pagrindas "niekad nenusileidžia", tai paaiškina reikalavimą būti budriems ir nesielgti, kaip miegantys (fr. 1, 7, 9)[75].

[75] Šio fragmento λάθοι vartosena leidžia patikslinti fr. 82 minimo ἀληθέα "tiesa, teisingi dalykai" pobūdį - ἀληθέα "tiesa" yra tai, kas persmelkia visą tikrovę, nuo ko neįmanoma pasislėpti, λαθεῖν (fr. 133), o taip pat tai, kas nelieka paslėpta ir nebūva užmirštama (λανθάνειν/ἐπιλανθάνεσθαι) *logosą* suprantančių žmonių (fr. 1).

Fragmento klausimą įgalina daugumos žmonių situacijos paradoksas: nors jie ir priklauso galutiniam tikrovės pagrindui pačiu besąlygiškiausiu ir intymiausiu būdu, bet gyvena, nekreipdami į jį dėmesio, "nelyginant turėtų nuosavą nuovoką" (fr. 6), tarsi tikėdamiesi nuo Hėrakleito skelbiamos tiesos pasislėpti "saviškuose pasauliuose" (fr. 7). Todėl Hėrakleitas ir klausia: "Kaip gi kas nors pasislėptų nuo to, kas niekad nenusileidžia?"

(2.3) Šiame fragmente apmąstoma galutinė tikrovė nurodoma tik perifrastiškai - kaip "tai, kas niekad nenusileidžia". Šioje vietoje galime prisiminti "Dievą", kuris, kiekvieną sykį įvardijamas pagal žmonių suvokimą, pats savaime lieka anapus vardo (fr. 18), ir Viena Išmintinga, kuris "ir nenori, ir nori" būti vadinamas vardu (fr. 15). Galutinis pasaulio pagrindas lieka neįvardytas, lieka klausimo pavidalu.

*Šioje vietoje pagal įprastinę tvarką turėtų būti* epilogos - *"tai, kas seka paskui* logos*". Tačiau atsisakydami teisės atvaizduoti pirminį, "autentišką" Hėrakleito* logos *pavidalą (plg. Įvadą, II), kartu atsisakome ir teisės į epilogą, nes jis patvirtintų kaip tik tą prielaidą, kurios ir norėjome išvengti - kad fragmentas, mūsų dedamas paskutiniu, sutampa su hipotetinės Hėrakleito "knygos" pabaiga, ir kad kantrusis Skaitytojas, pasiekęs šią vietą, gali ramiai užversti knygą ir manytis viską žinąs apie Hėrakleitą ir jo mąstymą.*

*μὴ ταχὺς Ἡρακλείτου ἐπ' ὀμφαλὸν εἴλεε βύβλον*
*τοὐφεσίου· μάλα τοι δύσβατος ἀτραπιτός*
*ὀρφνὴ καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπετον· ἢν δέ σε μύστης*
*εἰσαγάγῃ, φανεροῦ λαμπρότερ' ἠελίου*

BIBLIOGRAFIJA
RODYKLĖS

Achutin A.V. (Ахутин А.В.)
*Понятие "природа" в античности и в Новое время ("фюсис" и "натура").* - Москва: Наука, 1988.
Adomėnas M.
[1] Heraklitas. *Fragmentai* / Vertimas ir paaišk. M. Adomėno. // Naujasis židinys. - 1992. - Nr. 3 (15). - P. 3-12.
[2] *Apie Heraklitą ir jo žosmę* // Naujasis židinys. - 1992. - Nr. 5 (17). - P. 3-15.
Austin N.
[1] *Name Magic in the* Odyssey // California Studies in Classical Antiquity. - Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1972. - Vol. 5. - P. 1-19.
[2] *Archery at the Dark of the Moon.* Poetic problems in Homer's *Odyssey.* - Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1975.
Barnes J.
*The Presocratic Philosophers.* - London & New York: Routledge & Kegan Paul, 1982.
Boeder H.
*Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia* // Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. Die Komission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz. - Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1959. - B. 4. - S. 82-112.
Bollack J., Wismann H.
*Héraclite ou la séparation.* - Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

Bremmer J.
*The Early Greek Concept of the Soul.* - Princeton, 1983.
Bröcker W.
*Heraklit zitiert Anaximander* // Gadamer [3]. - S. 209-213.
Burkert W.
[1] *Greek Religion* / Transl. by. J. Raffan. - Oxford: Basil Blackwell, 1985.
[2] *Eraclito nel papiro di Derveni: due nuove testimonianze* // Atti del Symposium Heracliteum 1981 / Ed. L. Rossetti. - Roma, 1983. - Vol. 1: Studi. - P. 37-42.
[3] *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* / Transl. by E. L. Minar. - Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1972.
Cassirer E.
*The Philosophy of Symbolic Forms.* - New Haven: Yale University Press, 1953. - Vol. I: Language.
Cherniss H.
*Ancient Forms of Philosophic Discourse* // Selected Papers / Ed. L. Taran. - Leiden: E. J. Brill, 1977. - P. 14-35.
Colli G.
[1] *La sapienza greca.* - Milano: Adelphi, 1977-1980. - Vol. I-III.
[2] *La nascita della filosofia.* - Milano: Adelphi, 1975.
[3] *La natura ama nascondersi.* A cura di E. Colli. - Milano: Adelphi, 1988.
Cornford F. M.
*Principium Sapientiæ.* The Origins of Greek Philosophical Thought. - Cambridge, 1952.
Deichgräber K.
*Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit.* (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1962. - Nr. 9) - Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1963.

Derrida J.
*The Supplement of Copula: Philosophy* before *Linguistics* // Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism / Ed. by J. V. Harari. - Ithaca: Cornell University Press, 1979. - P. 82-120.
Diano C., Serra G.
Eraclito. *I frammenti e le testimonianze.* Testo critico e traduzione di Carlo Diano. Commento di Carlo Diano e Giuseppe Serra. - Milano: Fondazione Lorenzo Valla (Arnoldo Mondadori Editore), 1980.
Diels H.
*Die Fragmente der Vorsokratiker.* - Berlin: Weidmann, [3]1912.
Diels H., Kranz W.
*Die Fragmente der Vorsokratiker.* - Berlin: Weidmann, [7]1954.
Dilcher R.
*Studies in Heraclitus* (diss.). - Oxford: St Hugh's College, 1993.
DK *žr.* Diels H., Kranz W.
Dobrochotov A. L. (Доброхотов А. Л.)
*Гераклит: фрагмент B52* // Из истории античной культуры. - Москва, 1976. - С. 41-53.
Dodds E.R.
*The Greeks and the Irrational.* - Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1951.
Dumčius J.
*Graikų kalba.* - Vilnius: Mokslas, 1989.
Fontenrose J.
*The Delphic Oracle.* Its Responses and Operations. - Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1978.
Fränkel H.
*Wege und Formen frühgriechischen Denkens.* - München, 1955.

Fritz K. von.
*Nous, Noein, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)* // Mourelatos [2]. - P. 23-85.

Furley D.J., Allen R.E. (eds.).
*Studies in Presocratic Philosophy.* - London: Routledge & Kegan Paul, 1970. - Vol. I: The Beginnings of Philosophy.

Gadamer H. G.
[1] *Heraklit-Studien* // Gesammelte Werke. - Tübingen: Mohr, 1991. - B. 7. - S. 43-82.
[2] *Vom Anfang bis Heraklit* // Gesammelte Werke. - Tübingen: Mohr, 1985. - B. 6. - S. 232-241.
[3] *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* / Hrsg. von H.-G. Gadamer. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesselschaft, 1968.

Guthrie W. K. C.
*A History of Greek Philosophy.* - Cambridge, 1962. - Vol. I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans.

Havelock E.
[1] *The Linguistic Task of the Presocratic* // Language and Thought in Early Greek Philosophy / Ed. by K. Robb. - La Salle (Ill.): The Hegeler Institute, 1983. - P. 7-82.
[2] *Preface to Plato.* - Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1963.

Heidegger M.
*Early Greek Thinking* / Transl. by D.F. Krell. - New York, 1984.

Heidegger M., Fink E.
*Heraclitus Seminar 1966 / 67* / Transl. by C. H. Seibert. - The University of Alabama Press, 1979.

Heubeck A. (a.o.)
*A Commentary on Homer's* Odyssey. - Oxford: Clarendon Press, 1988. - Vol. I-III.

Hölscher U.
[1] *Anfängliches Fragen.* Studien zur frühen griechischen Philosophie. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
[2] *Heraklit über göttliche und menschliche Weisheit* // Weisheit / Hrsg. von A. Assmann. - München: Wilhelm Fink Verlag, 1991. - S. 73-80.

Hussey E.
[1] *Heraclitus* (typescr.). - Oxford, 1993. - P. 1-20.
[2] *The Presocratics.* - London: Duckworth, 1972.
[3] *Epistemology and Meaning in Heraclitus* // Language and Logos / Ed. by M. Schofield, M. C. Nussbaum. - Cambridge, 1982. - P. 33-59.
[4] *Heraclitus on Living and Dying* // The Monist. - La Salle (Ill.): The Hegeler Institute, 1991. - Vol. 74. - No. 4. Heraclitus. - P. 517-530.

Jaeger W.
[1] *The Theology of the Early Greek Philosophers.* (The Gifford Lectures 1936.) - Oxford: Clarendon Press, 1947.
[2] *Paideia.* The Ideals of Greek Culture / Transl. by G. Highet. - New York: Oxford University Press, 1945. - Vol. I: Archaic Greece. The Mind of Athens.

Kahn C.H.
[1] *The Art and Thought of Heraclitus.* An edition of the fragments with translation and commentary. - Cambridge University Press, 1979.
[2] *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology.* - New York: Columbia University Press, 1960.
[3] *The Verb "Be" in Ancient Greek* // The Verb "Be" and its

Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies / Ed. by J. W. M. Verhaar. Part 6. (Foundations of Language Supplement. Series. Vol. 16.) -Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973.

[4] *Pythagorean Philosophy before Plato* // Mourelatos [2]. - P. 161-185.

Kirk G. S., Raven J.E., Schofield M.

*The Presocratic Philosophers.* A Critical History with a Selection of Texts. - Cambridge University Press, ²1983.

Lebedev A. V. (Лебедев А. В.)

[1] *Фрагменты ранних греческих философов.* - Москва: Наука, 1989. - Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики.

[2] *Гераклит* // Философский энциклопедический словарь. - Москва: Советская Энциклопедия, 1989. - С. 117-118.

[3] *Агональная модель космоса у Гераклита* // Историко-философский ежегодник'87. - Москва: Наука, 1987. - С. 29-46.

Liddell H. G., Scott R., Jones S. (eds.)

*Greek-English Dictionary.* - Oxford: Clarendon Press, 1961.

LSJ žr. Liddell H. G., Scott R., Jones S.

Mackenzie M. M.

*Heraclitus and the Art of Paradox* // Oxford Studies in Ancient Philosophy / Ed. by J. Annas. - Oxford: Clarendon Press, 1988. - Vol. VI. - P. 1-37.

Mansfeld J.

*Die Vorsokratiker.* Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von J. Mansfeld. - Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1987.

Marcovich M.

[1] *Eraclito. Frammenti.* Introduzione, traduzione e commento

a cura di M. Marcovich. - Firenze, 1978.
[2] *Herakleitos* // Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft / Ed. Pauly-Wissowa-Kroll. Supplement-Band X. - Stuttgart, 1965. - S. 246-320.

Mourelatos A. P. D.
[1] *Heraclitus, Parmenides, and the Naive Metaphysics of Things* // Exegesis and Argument (Phronesis Suppl. Vol. I) / Ed. by E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty. - Assen: Van Gorcum, 1973. - P. 16-48.
[2] *The Pre-Socratics.* A Collection of Critical Essays / Ed. by A. P. D. Mourelatos. - Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1974.

Muravjov S. N. (Муравьев С. Н.)
[1] *Ипполит цитирует Гераклита* // Из истории античной культуры. - Москва, 1976. - С. 120-142.
[2] *Жизнь Гераклита Эфесского* // Вестник Древней Истории. - Москва, 1974. - № 4. - С. 3-22.
[3] *Книга Гераклита Эфесского* // Вестник Древней Истории. - Москва, 1976. - № 2. - С. 47-72.
[4] *Скрытая гармония.* Подготовительные материалы к описанию поэтики Гераклита на уровне фонем // Палеобалканистика и античность. - Москва: Наука, 1989. - С. 145-164.

Nagy G.
[1] *Greek Mythology and Poetics.* - Ithaca: Cornell University Press, 1990.
[2] *Early Greek Views of Poets and Poetry* // The Cambridge History of Literary Criticism. - Cambridge, 1989. - Vol. 1: Classical Criticism. - P. 1-77.

Oświecimski S.
*Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy osobiście.* Starożytne wróżbiarstwo greckie. - Wrocław: Ossolineum, 1989.

Otto W.F.
*Dionysos. Mythos und Kultus.* - Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1960.
Pagliaro A.
*Eraclito e il logos* // Saggi di critica semantica. - Messina, 1953. - P. 133-157.
Parke H. W., Wormell D. E. W.
*The Delphic Oracle.* - Oxford: Basil Blackwell, 1956. - Vol. II: The Oracular Responses.
Parker R.
*The Ritual of Purification from Homicide* // Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion. - Oxford: Clarendon Press, 1983. - P. 370-374.
Prier R. A.
[1] Σῆμα *and the Symbolic Nature of Pre-Socratic Thought* // Quaderni Urbinati. - Urbino, 1978. - N. 29. - P. 91-101.
[2] *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles.* - The Hague - Paris: Mouton, 1976.
Reinhardt K.
[1] *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie.* - Bonn, 1916.
[2] *Heraklits Lehre vom Feuer* // Vermächtnis der Antike / Hrsg. C. Becker. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. - S. 41-71.
[3] *Heraclitea* // Vermächtnis der Antike / Hrsg. C. Becker. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. - S. 72-97.
[4] Κοπιάων ἀρχηγός // Vermächtnis der Antike / Hrsg. C. Becker. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. - S. 98-100.
Robb K.
*The Witness in Heraclitus and in Early Greek Law* // The Monist. - La Salle (Ill.): The Hegeler Institute, 1991.

- Vol. 74. - No. 4. Heraclitus. - P. 638-676.
Rohde E.
*Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* - Tübingen: Mohr, 7-8 1921. - B. I-II.
Schaerer R.
*Héraclite jugé par Platon* // Kephalaion. Studies in Greek philosophy [...] / Ed. by J. Mansfeld, L. M. de Rijk. - Assen: Van Gorcum, 1975. - P. 9-15.
Serra G. *žr.* Diano C., Serra G.
Snell B.
[1] *Die Sprache Heraklits* // Gesammelte Schriften. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. - S. 129-151.
[2] *The Discovery of the Mind* / Trans. by T. G. Rosenmeyer. - New York: Harper Torchbooks, 1960.
Starobinski J.
*Words upon Words.* The Anagrams of Ferdinand de Saussure / Trans. by O. Emmet. - New Haven - London: Yale University Press, 1979.
Stokes M. C.
*One and Many in Presocratic Philosophy.* - Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1971.
Sullivan S. D.
*To* ΣΟΦΟΝ *as an Aspect of the Divine in Heraclitus* // Greek Poetry and Philosophy / Ed. by D. E. Gerber. - Chicho (Ca.): Scholars Press, 1984. - P. 283-301.
Svenbro J.
*Storia della lettura nella Grecia antica* / Trad. di V. Laurenzi. - Roma - Bari: Laterza, 1991.
Tejera V.
*Listening to Herakleitos* // The Monist. - La Salle (Ill.): The Hegeler Institute, 1991. - Vol. 74. - No. 4. Heraclitus. - P. 491-516.

Tonelli A.
Eraclito. *Dell'origine* / Trad. e cura di A. Tonelli. - Milano: Feltrinelli, 1993.
Toporov V. N. (Топоров В. Н.)
*Еще раз о др.-греч.* ΣΟΦΙΑ: *происхождение слова и его внутренний смысл* // Структура текста. - Москва: Наука, 1980. - С. 148-173.
Vlastos G.
[1] *On Heraclitus* // Furley-Allen. - P. 413-429.
[2] *Theology and Philosophy in Early Greek Thought* // Furley-Allen. - P. 92-129.
Wiggins D.
*Heraclitus' Conceptions of Flux, Fire and Material Persistence* // Language and Logos / Ed. by M. Schofield, M. C. Nussbaum. - Cambridge, 1982. - P. 1-32.
Wilcox J.
*Barbarian* psyche *in Heraclitus* // The Monist. - La Salle (Ill.): The Hegeler Institute, 1991. - Vol. 74. - No. 4. Heraclitus. - P. 624-637.

## Graikiškų žodžių rodyklė

## Pagrindinių leidimų konkordancija

| MA | DK | Marcovich | Diano | Colli | Kahn |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 1 | 1 | 1 | 9 | 1 |
| 2 | 72 | 4, 3(c) | 2 | 95 | 5 |
| 3 | 17 | 3 | 3 | 93 | 4 |
| 4 | 34 | 2 | 4 | 86 | 2 |
| 5 | 19 | 1(g) | 5 | 71 | 17 |
| 6 | 2 | 23 | 7 | 13 | 36 |
| 7 | 89 | 24 | 9 | 99 | 6 |
| 8 | 75 | 1($h^2$) | 11 | 98 | 91 |
| 9 | 73 | 1($h^1$) | 12 | 96 | 5 |
| 10 | 71 | 69($b^1$) | 66 | 94 | 5 |
| 11 | 113 | 23($d^1$) | 10 | 14 | 31 |
| 12 | 50 | 26 | 6 | 3 | 37 |
| 13 | 41 | 85 | 13 | 73 | 54 |
| 14 | 80 | 28 | 15 | 7 | 82 |
| 15 | 32 | 84 | 67 | 84 | 118 |
| 16 | 102 | 91 | 69 | 119 | 68 |
| 17 | 23 | 45 | 103 | 65 | 69 |
| 18 | 67 | 77 | 32 | 91 | 123 |
| 19 | 53 | 29 | 14 | 19 | 83 |
| 20 | 62 | 47 | 21 | 43 | 92 |
| 21 | 88 | 41 | 22 | 115 | 93 |
| 22 | 26 | 48 | 25 | 57 | 90 |
| 23 | 21 | 49 | 23 | 32 | 89 |
| 24 | 20 | 99 | 50 | 62 | 98 |
| 25 | 48 | 39 | 49 | 14 | 79 |
| 26 | 96 | 76 | 97 | 121 | 88 |

| MA | DK | Marcovich | Diano | Colli | Kahn |
|---|---|---|---|---|---|
| 27 | 63 | 73 | 115 | 79 | 110 |
| 28 | 25 | 97 | 112 | 78 | 96 |
| 29 | 24 | 96 | 111 | 66 | 100 |
| 30 | 27 | 74 | 113 | 58 | 84 |
| 31 | 18 | 11 | 65 | 63 | 7 |
| 32 | 86 | 12 | 68 | 70 | 86 |
| 33 | 70 | 92(d) | 63 | 42 | 58 |
| 34 | 46 | 114 | 62 | 56 | App. I |
| 35 | 28 | 20 | 106 | 80 | 85 |
| 36 | 56 | 21 | 83 | 24 | 22 |
| 37 | 93 | 14 | 120 | 1 | 33 |
| 38 | 123 | 8 | 28 | 92 | 10 |
| 39 | 54 | 9 | 27 | 20 | 80 |
| 40 | 51 | 27 | 20, 26 | 4 | 78 |
| 41 | 8 | 27($d^1$), 28($c^1$) | 24 | 5 | 75 |
| 42 | 122 | 111 | - | 110 | App. I |
| 43 | 59 | 32 | 29 | 28 | 74 |
| 44 | 60 | 33 | 31 | 33 | 103 |
| 45 | 103 | 34 | 30 | 12 | 99 |
| 46 | 61 | 35 | 34 | 39 | 70 |
| 47 | 9 | 37 | 98 | 101 | 71 |
| 48 | 13 | 36 | 99 | 22 | 72A |
| 49 | 37 | 36($c^1$) | 100 | - | 72B |
| 50 | 4 | 38 | 101 | - | App. I |
| 51 | 58 | 46 | 36 | 61 | 73 |
| 52 | 10 | 25 | 19 | 27 | 124 |
| 53 | 125 | 31 | 18 | 6 | 77 |
| 54 | 124 | 107 | Test. 34 | 107 | 125 |
| 55 | 30 | 51 | 37 | 30 | 37 |

| MA | DK | Marcovich | Diano | Colli | Kahn |
|---|---|---|---|---|---|
| 56 | 90 | 54 | 38 | 29 | 40 |
| 57 | 31 | 53 | 39, 40 | 31 | 38, 39 |
| 58 | 65 | 55 | 116 | 88 | 120 |
| 59 | 65 | 79 | Test. 43 | 87 | 120 |
| 60 | 66 | 82 | 116 | 60 | 121 |
| 61 | 52 | 93 | 48 | 18 | 94 |
| 62 | 64 | 79 | 117 | 82 | 119 |
| 63 | 11 | 80 | 96 | 83 | 76 |
| 64 | 119 | 94 | 91 | 112 | 114 |
| 65 | 78 | 90 | 70 | 40 | 55 |
| 66 | 79 | 92 | 71 | 41 | 57 |
| 67 | 82, 83 | 92(b) | 72 | B 2 | 56 |
| 68 | 92 | 75 | 119 | 2 | 34 |
| 69 | 5 | 86 | 121 | 21 | 117 |
| 70 | 15 | 50 | 123 | 60 | 116 |
| 71 | 14 | 87 | 122 | 59 | 115 |
| 72 | 68 | 88 | 118 | 106 | App. I |
| 73 | 69 | 98(g) | 73 | B 5 | App. I |
| 74 | 49 | 98 | 74 | 105 | 63 |
| 75 | 121 | 105 | 125 | 117 | 64 |
| 76 | 125a | 106 | 124 | 109 | App. I |
| 77 | 43 | 102 | 108 | 75 | 104 |
| 78 | 44 | 103 | 107 | 76 | 65 |
| 79 | 33 | 104 | 109 | 85 | 66 |
| 80 | 114 | 23 | 8 | 11 | 30 |
| 81 | 29 | 95 | 110 | 77 | 97 |
| 82 | 112 | 23(f) | 75 | 15 | 32 |
| 83 | 116 | 23(e) | 76 | 50 | 29 |
| 84 | 95 | 110 | 79 | 68 | 107 |
| 85 | 47 | 113 | 77 | 104 | 11 |

| MA | DK | Marcovich | Diano | Colli | Kahn |
|---|---|---|---|---|---|
| 86 | 108 | 83 | 80 | 17 | 27 |
| 87 | 22 | 10 | 94 | 64 | 8 |
| 88 | 35 | 7 | 81 | 102 | 9 |
| 89 | 40 | 16 | 82 | 67 | 18 |
| 90 | 129 | 17 | 88 | 3 | 25 |
| 91 | 81 | 18 | 89 | 114 | 26 |
| 92 | 28 | 19 | 105 | 80 | 87 |
| 93 | 39 | 100 | 90 | 103 | 62 |
| 94 | 104 | 101 | 78 | 72 | 59 |
| 95 | 97 | 22 | 102 | 69 | 61 |
| 96 | 87 | 109 | 58 | 113 | 60 |
| 97 | 42 | 30 | 84 | 74 | 21 |
| 98 | A 22 | 28($b^2$) | Test. 19 | 127 | 81 |
| 99 | 105 | 63a | 85 | B 7 | 23 |
| 100 | 38 | 63b | - | B 4 | 24 |
| 101 | 74 | 89 | 95 | 97 | 13 |
| 102 | 101 | 15 | 126 | 37 | 28 |
| 103 | 45 | 67 | 51 | 55 | 35 |
| 104 | 118 | 68 | 56 | 52 | 109 |
| 105 | 36 | 66 | 53 | 53 | 102 |
| 106 | 117 | 69 | 55 | 51 | 106 |
| 107 | 77 | 66($d^1$) | 54 | 49 | 108 |
| 108 | 110, 111 | 71, 44 | 92, 35 | 16, 111 | 67 |
| 109 | 85 | 70 | 93 | 116 | 105 |
| 110 | 12 | 40 | 52 | 44 | 50, 113B |
| 111 | 55 | 5 | 57 | 23 | 14 |
| 112 | 107 | 13 | 64 | 36 | 16 |
| 113 | 3 | 57 | 42 | - | 47 |
| 114 | 101a | 6 | 61 | B 6 | 15 |
| 115 | 7 | 78 | 59 | 48 | 112 |

| MA | DK | Marcovich | Diano | Colli | Kahn |
|---|---|---|---|---|---|
| 116 | 98 | 72 | 114 | 47 | 111 |
| 117 | 67a | 115 | 60 | - | App. I |
| 118 | 115 | 112 | - | 10 | 101 |
| 119 | 91a | 40($c^3$) | Test. 28 | 45a | 51 |
| 120 | 91b | 40($c^3$) | 17 | 45b | 51 |
| 121 | 49a | 40($c^2$) | 16 | 46 | App. I |
| 122 | 84a | 56ab | 33 | 34-35 | 52 |
| 123 | 126 | 42 | 41 | 108 | 49 |
| 124 | 6 | 58 | 43 | 89 | 48A |
| 125 | 94 | 52 | 45 | 81 | 44 |
| 126 | 90 | 60 | 44 | 25 | 40 |
| 127 | 57 | 43 | 86 | 26 | 19 |
| 128 | 106 | 59 | 87 | B 8 | 20 |
| 129 | 120 | 62 | 46 | 118 | 45 |
| 130 | - | - | - | - | - |
| 131 | A 19 | 108 | Test. 56, 57, 58 | - | 95 |
| 132 | 100 | 64 | 47 | 120 | 42 |
| 133 | 16 | 81 | 104 | 100 | 122 |

## Atvirkščioji konkordacija

| DK | MA | DK | MA | DK | MA |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 1 | 27 | 30 | 52 | 61 |
| 2 | 6 | 28 | 35,92 | 53 | 19 |
| 3 | 113 | 29 | 81 | 54 | 39 |
| 4 | 50 | 30 | 55 | 55 | 111 |
| 5 | 69 | 31 | 57 | 56 | 36 |
| 6 | 124 | 32 | 15 | 57 | 127 |
| 7 | 115 | 33 | 79 | 58 | 51 |
| 8 | 41 | 34 | 4 | 59 | 43 |
| 9 | 47 | 35 | 88 | 60 | 44 |
| 10 | 52 | 36 | 105 | 61 | 46 |
| 11 | 63 | 37 | 49 | 62 | 20 |
| 12 | 110 | 38 | 100 | 63 | 27 |
| 13 | 48 | 39 | 93 | 64 | 62 |
| 14 | 71 | 40 | 89 | 65 | 59, 58 |
| 15 | 70 | 41 | 13 | 66 | 60 |
| 16 | 133 | 42 | 97 | 67 | 18 |
| 17 | 3 | 43 | 77 | 67a | 117 |
| 18 | 31 | 44 | 78 | 68 | 72 |
| 19 | 5 | 45 | 103 | 69 | 73 |
| 20 | 24 | 46 | 34 | 70 | 33 |
| 21 | 23 | 47 | 85 | 71 | 10 |
| 22 | 87 | 48 | 25 | 72 | 2 |
| 23 | 17 | 49 | 74 | 73 | 9 |
| 24 | 29 | 49 | 121 | 74 | 101 |
| 25 | 28 | 50 | 12 | 75 | 8 |
| 26 | 22 | 51 | 40 | 76 | - |

| DK | MA | DK | MA | DK | MA |
|---|---|---|---|---|---|
| 77 | 107 | 94 | 125 | 111 | 108 |
| 78 | 65 | 95 | 84 | 112 | 82 |
| 79 | 66 | 96 | 26 | 113 | 11 |
| 80 | 14 | 97 | 95 | 114 | 80 |
| 81 | 91 | 98 | 116 | 115 | 118 |
| 82 | 67 | 99 | 126 | 116 | 83 |
| 83 | 67 | 100 | 132 | 117 | 106 |
| 84ab | 122 | 101 | 102 | 118 | 104 |
| 85 | 109 | 101a | 114 | 119 | 64 |
| 86 | 32 | 102 | 16 | 120 | 129 |
| 87 | 96 | 103 | 45 | 121 | 75 |
| 88 | 21 | 104 | 94 | 122 | 42 |
| 89 | 7 | 105 | 99 | 123 | 38 |
| 90 | 56 | 106 | 128 | 124 | 54 |
| 91a | 119 | 107 | 112 | 125 | 53 |
| 91b | 120 | 108 | 86 | 125a | 76 |
| 92 | 68 | 109 | 84 | 126 | 123 |
| 93 | 37 | 110 | 108 | 129 | 90 |

HĖRAKLEITAS
Fragmentai

Dailininkė Ksenija Jaroševaitė

**Leidykla "Aidai" (SL 1728)
Universiteto g. 4, 2001 Vilnius
Tiražas 2700 egz. Užs. Nr. 438
Spausdino Adomo Jakšto spaustuvė
Girelės g. 22, 4230 Kaišiadorys**



Šioje serijoje išleista:

AUGUSTINAS. *Pokalbiai su savimi*

PLATONAS. *Sokrato apologija. Kritonas*

PLATONAS. *Timajas. Kritijas*

SØREN KIERKEGAARD. *Baimė ir drebėjimas*

F. W. J. SCHELLING. *Žmogaus laisvės filosofija*

Rengiama spaudai:

PLATONAS. *Faidras*

PLATONAS. *Kratylas*

ARISTOTELIS. *Politika*

ARISTOTELIS. *Protreptikas*

SENEKA. *Diatribai*

AUGUSTINAS. *Išpažinimai*

TOMAS AKVINIETIS. *De ente et essentia*

ANZELMAS. *Proslogion*

IMMANUEL KANT. *Politiniai raštai*

*Ritinio tu Hėrakleito neskubink išskleist iki galo -*
*Bus Efesiečio taku žengti nelengva tikrai:*
*Vien tik migla ir tamsybė aplink; tiktai pašvęstajam*
*Lydint nutvikstų šviesa netgi už saulę skaisčiau.*

Anth. Palatina IX 540

Hėrakleito mąstymas yra paveikęs Platoną ir stoikus, Hegelį ir Heideggerį. Šiame leidinyje pirmąkart pateikiama lietuviškai visa Tamsiuoju praminto Hėrakleito išlikusi kūryba.


ATVIROS LIETUVOS KNYGA

Ši knyga priklauso
Atviros Lietuvos fondo remiamai serijai,
kurios tikslas - pateikti klasikinius
filosofijos ir politinės minties tekstus
nuo Antikos iki XIX a.